BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
203
8 B
17
ROMA

D. 5. 8. 12. 4

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN.

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

VOLUME IV

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1868.

Digitized by Google

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

Digitized by Google

Digitized by Google

203.8 12.12

LA

FILOSOFIA ANTICA

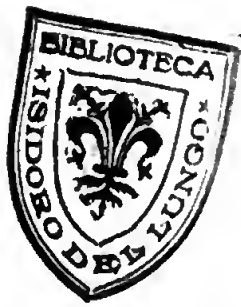
ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO



VOLUME IV.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1867

L' Editore intende godere tutti i diritti di proprietà letteraria.

Digitized by Google

NOTA PRELIMINARE

AI QUATTRO SEGUENTI TRATTATI

539. Chi trascura di procurarsi idee chiare e precise, intorno alla natura ed alle leggi della conoscenza umana, si espone al pericolo di errare in diverse maniere nella sua speculazione; ma chi, inoltre, erroneamente risolve queste prime quistioni del filosofare, devia necessariamente dal vero, e cade in errori tanto più gravi, quanto più rigorosamente logico sarà il suo discorso. Perciò, accusandosi l'antica filosofia non solo di non avere potuto rendersi ragione intorno al fondamento della speculazione filosofica, ma eziandio di avere, per tale rispetto, seguito opinioni false, era da aspettarsi, che s' imputassero a lei anche parecchi errori intorno alle particolari dottrine filosofiche. E così infatti è avvenuto; non si dando per avventura un solo ramo dell' umana scienza, nel quale l'antica filosofia non sia stata accusata di avere insegnato errori molto rilevanti.

Sebbene il Cartesio abbia tentato di perfezionare, per un nuovo suo metodo, tutte le parti della filosofia; pure nella controversia, che la sua scuola ingaggiò colla Scolastica, le quistioni intorno alla filosofia della natura presero il primo posto. Cagione di ciò fu, che da una parte gli sbagli, commessi dal Cartesio nella dottrina, intorno a Dio ed alla origine del mondo, manifestarono troppo apertamente il suo debole in questa sfera più sublime di speculazione; e dall' altra parte i progressi, che a suo tempo, non senza sua lodata cooperazione, faceva l' empirica conoscenza della natura, davano ansa a supporre, avere lui superato di molto i secoli anteriori, anche nella contemplazione speculativa della natura. Pertanto fin verso il declinare del secolo passato, la lotta contro la filosofia scolastica si agitava principalmente sul campo della fisica in generale, e della dottrina sull'uomo in particolare; ai nostri giorni poi essa veniva allargata, e con non mediocre vivacità, alle quistioni intorno alla origine del mondo, ed alla conoscenza di Dio dal mondo. Riguardo all' una ed all' altra si accusa la Scolastica, non solo di non avere abbastanza ovviato agli errori panteistici, ma di averli propagati, gettandone almeno dei semi nascosi, sebbene senza saperlo e senza volerlo. Ma anche nella dottrina intorno all' uomo, ed in tutta la fisica avrebbe, essa favorito quel nemico di ogni verità, il quale india la creatura.

540. Quale ragione di un cosiffatto traviamento, in tutto il giro della filosofia, si afferma comunemente, essere stato il non avere conosciuto la Scolastica i veri rapporti tra il *logico* (formale) e l' *ontologico* (reale);

e quindi di avere preso per realità separate ciò, che viene distinto nell'astrazione. Se non che questa medesima accusa le viene pure fatta in un senso totalmente opposto, dagli stessi fautori della dottrina panteistica. Di fatti laddove il Günther (1) ed altri, in quella separazione degli astratti, trovano la cagione, perchè la Scolastica non abbia saputo vincere il Panteismo, i seguaci della filosofia dell'identità additano appunto quella, quale ragione, perchè gli Scolastici non abbiano potuto arrivare alla scienza assoluta della dottrina, che considera tutto come uno. Imperocchè, secondo quella filosofia, questa scienza assoluta si acquista appunto per ciò, che l'intelletto (Vernunft) comprende il concreto quale unità reale dei contrapposti, i quali la ragione (Verstand) nell'astrazione separa.

La *rappresentazione* (si dice) apprende l'oggetto nella sua immediatezza, ossia secondo la totalità delle sue apparenze: la *ragione* poi, che riflette, distingue il vario; ma ciò, che essa in questo modo separò, o non lo sa più riunire, o lo riunisce col pensare un terzo, come composto dalle cose distinte. Così, esempligrazia, si distingue l'essenza dall'apparenza, considerando la prima come principio nascosto della seconda; l'ente stesso poi come composto dall'essenza e dall'apparenza. Ma per la scienza assoluta, ossia per la *Scienza dell'intelletto* (Wissenschaft der Vernunft) non si dà una essenza nascosta sotto le apparenze. Pel pensare *speculativo* il fenomeno (come mera apparenza) non è, che la negazione della essenza; tuttavia, come ogni negazione determinata, essa non è già un puro negativo, ma è *l'altro* del positivo

(1) Capi di Giano pag. 336.

(dell'essenza) (1). La quale negazione viene tolta nel processo dialettico continuato, riconoscendosi il concreto reale, quale unità (identità) dell' essenza e dell' apparenza, dell' interno e dell' esterno (2).

Apprendere in tal maniera il concreto si chiama, nella lingua di questa filosofia, conoscere la sua *idealità*. Giacchè l'idea, secondo essa, è la concreta unità delle cose distinte; e quindi l'idea assoluta è l' unico veramente reale di tutti gli enti del mondo. Imperocchè questi nascono e sono, perchè il pensare (3), cominciando dal puro essere, produce, per mezzo di quella negazione, in se stesso i contrapposti, e poi, riconoscendo questi come momenti di se medesimo, li riprende di nuovo in sè stesso.

L' antica filosofia adunque, così si arguisce, non conoscendo questo metodo della scienza assoluta, non poteva giammai togliere i contrapposti del pensare astrattivo. Essa e. g. non conosceva altra universalità, che l' astratta, la quale è morta e vuota, non la universalità concreta, la quale è viva e piena. Perciò l' universale per lei era od un mero pensiero, o, dandogli realità nelle cose, lo considerò in queste come composto col particolare. Nel metodo assoluto, al contrario, il concreto è la reale e viva unità dell' universale e del particolare; concependosi il particolare, quale universale particolareggiato dalla propria sua

(1) Per *altro*, nel linguaggio dell' Hegel, s' intende l' istesso, che il Fichte suole chiamare il *non-io;* e vuol dire, quell' opposto, senza il quale, secondo costoro, niun ente può esistere. *Nota del traduttore.*

(2) Hegel Encycl. §. 131.

(3) Il pensare e l' essere, secondo la scuola hegeliana, sono una medesima cosa; e quindi il pensare assoluto, del quale qui si parla, è l'istesso, che l' essere assoluto, ossia Iddio. *Nota del traduttore.*

intrinseca attività. Medesimamente si lasciò l'infinito, come la ragione astraente lo concepisce, cioè nella sua opposizione al finito, nè si seppero apprendere le cose finite quali determinazioni, che l'infinito, pensando a sè stesso, in sè produce.

541. Per questi stessi esempii poi si spiega, come gli avversarii della filosofia dell'identità potevano da parte loro rimproverare all'antica filosofia di avere, colle sue astrazioni, dischiusa la strada al metodo, che si chiama assoluto. Invece, dicono essi, di apprendere l'essenza delle cose, quale unico principio degli opposti, ossia dei diversi attributi, in cui essa apparisce, non si seppe concepire, se non come universale. Da ciò si originò in primo luogo, che l'unità dell'ente concreto venisse spiegata non dall'organico nesso del multiplo, ma a maniera di una meccanica composizione; dipoi, che è molto più grave, che, l'universale (ossia il concetto) si scambiasse colla reale essenza, e si concepisse quindi, riguardo al particolare, nella relazione di causa all'effetto.

Che se, ciò non ostante, si riteneva la diversità dell'universale dal particolare, ciò non fu altro, che fermarsi a mezza strada verso la filosofia dell'identità. Non sapendo infine ritrovare Dio dalla opposizione del condizionato all'incondizionato, in virtù di una trascendenza metalogica, ma investigandolo soltanto per mezzo di un ascendere logico al sommo ed universalissimo; non si poteva parimente concepire il mondo quale reale contrapposizione, ma si potè soltanto quale immagine, più o meno rassomigliante, di Dio, spiegando la sua origine quale degradamento dal sommo e perfettissimo all'infimo e meschinissimo.

Pertanto, a fine di difendere l'antica filosofia contro siffatte accuse, ci troviamo obbligati di parlare dei punti più rilevanti di tutte le parti della filosofia, cominciando da alcune dottrine della Ontologia; nelle quali, al dire degli avversarii, si trova la sorgente di tutti i traviamenti della Scolastica.

Digitized by Google

LA FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO SESTO

DELL' ESSERE

CAPO I.

DELLE PARTIZIONI DELL' ESSERE.

I.

Dell' essere assoluto, e relativo.

542. S' egli è altrettanto inutile, che impossibile il dare una definizione di ciò, che noi significhiamo colla parola *Essere,* supponendosi da ogni definizione un tale concetto, quale primo e semplicissimo; egli è tanto più importante il distinguere le diverse maniere dell' essere, e quindi le prossime determinazioni, che possono riceversi da questo concetto. Gli Scolastici, e nominatamente S. Tommaso, sogliono osservare, avere Aristotele con questa distinzione superate quasi tutte le difficoltà, per le quali i Greci più antichi furono tratti ora negli errori del Materialismo, ora in quelli del Panteismo: ciò che peraltro in parecchie questioni è vero soltanto, in quanto gli Scola-

stici non solo esplicavano i pensieri di Aristotele, ma li congiungevano anche con conoscenze appartenenti ad una sfera più alta. Abbiamo di ciò un esempio nella prima e più generale divisione dell'Essere, colla quale cominciamo queste nostre investigazioni.

Nella moderna filosofia si suole intendere per l'Essere *assoluto,* l'Essere *divino,* e per l'Essere *relativo,* l'Essere *creato;* e si può bene affermare, che questa maniera di parlare è diventata tanto comune, anche per la ragione, che essa è adatta a distinguere da Dio il finito, senza significare questo precisamente quale creato. Nondimeno la significazione primitiva e propria di quelle parole è assai più ampia. Secondo questa, assoluto si dice quello, che è ciò, che il suo nome significa, per sè stesso; relativo quello, che l'è solo per la relazione ad un altro.

Così p. e. la virtù si chiama buona in senso assoluto, e la sanità in senso relativo. Ora le cose, che sono quello, che il loro nome enuncia, soltanto per la relazione ad un altro, sono tali in modo limitato; e perciò questa divisione coincide con quell'altra, che noi indichiamo coi termini *simpliciter* e *secundum quid.* Essendo poi il relativo quello che e, soltanto in virtù della relazione, che ha coll'assoluto, esso suppone l'assoluto, e questo è quindi sempre ciò, che il nome significa primariamente *(primo);* laddove il relativo porta il nome con dipendenza dall'assoluto *(posterius).* Ora, potendosi dare tra le cose, che hanno lo stesso nome, più che una relazione di dipendenza e di subordinazione, la medesima cosa può chiamarsi assoluta e relativa, secondo che vi si ravvisa o l'uno o l'altro ordine. Ciò dunque, che nell'ordine fisico

è semplicemente buono, viene, ciò non ostante, chiamato relativamente buono, quando si considera in relazione al bene dell' ordine morale; come accade nell' esempio testè mentovato della sanità. Ma anche l' ordine morale può essere considerato nella sua dipendenza da Dio; ed allora eziandio la virtù è un bene relativo. Da ciò segue, che in ciascun ordine di cose quel solo è esclusivamente assoluto, in cui si ritrova la pura essenza di ciò, che col nome viene enunciato. Imperciocchè questo solo non dipende da un altro dello stesso nome, e ad esso è subordinato tutto ciò, che porta quel nome; perciò a lui compete il nome con preferenza, per eccellenza (κατ' ἐξοχὴν).

Applicando il fin qui detto al concetto dell' essere, ciò che è solamente *pensato* e *possibile*, non può chiamarsi ente, se non in relazione all' attuale; e perciò solo quello, che è in atto, si chiama ente semplicemente (1). Di più, tra le cose attuali noi distinguiamo l' ordine delle sostanze da quello degli accidenti; questi non sono, se non in virtù della loro relazione alla sostanza: sebbene questa relazione sia tutt' altra da quella, che il possibile ha coll' attuale. Gli accidenti dunque, i quali, come qualche cosa in atto, comparativamente alle cose possibili, sono enti *simpliciter*, comparati alla sostanza non sono enti, che in senso relativo. Finalmente tutte le cose possibili ed attuali hanno una necessaria relazione con Dio; ed è questa una relazione, dalla quale il loro

(1) Esse actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 1. c. 22. n. 4.

essere dipende non meno, anzi di più, benchè in tutt'altra maniera da quella, onde l'essere degli accidenti dipende dalla sostanza. Per ciò anche la sostanza finita, come tutto il resto, rispetto a Dio, dev' essere chiamata ente relativo.

Ma se, come è stato detto, in ogni ordine di cose, quello, in cui si ritrova l'essenza pura, è l'assoluto di quell' ordine; colui, che è l'essere stesso, deve essere l'assoluto nel più ampio senso della parola. Imperciocchè l'ordine dell' essere racchiudendo tutti gli altri ordini, colui, che è l'essere stesso, non può in nessuna maniera dipendere da un altro; e tutto, che è, in qualsiasi modo, deve dipendere da lui. Per fermo dunque il creato può dirsi *essere relativo,* e Dio *essere assoluto;* ma non ci deve sfuggire, che la relazione, per cui quel relativo dipende da questo assoluto, è tutt' altra da quella, che ha luogo tra l'accidente e la sostanza. L'abuso perciò, di cui si rendono colpevoli molti moderni filosofi, consiste non già nel chiamare Dio l' essere assoluto ed il mondo l'essere relativo; ma sì nell' usare questi nomi in maniera, che la differenza testè mentovata non solo non viene espressa, ma viene piuttosto quanto è possibile occultata.

543. Nell'antichità, al contrario, queste definizioni facevano grande servigio a disvelare i sofismi della speculazione panteistica. Parmenide, affermando *che tutto era uno,* provava questa sua sentenza nel modo seguente: Al di fuori dell'ente non vi è, che il non ente; ora il non ente è nulla; dunque nulla vi è fuori dell' ente. Ancora: l'ente è uno; quindi non può essere nulla fuori dell' unico ente; donde siegue,

che tutto ciò, che esiste, è questo unico ente. Aristotele sventa questi sofismi, mostrando in primo luogo, dovere Parmenide per l'ente, di cui parla, intendere ciò, che è *simpliciter*, ossia la *sostanza*, giacchè l'accidente è qualche cosa nella sostanza; e quindi se intendesse per ente qualche cosa di accidentale, dovrebbe affermare, essere l'ente nel non ente: giacchè, giusta la sua sentenza, fuori dell'ente non v'è che il non ente. Dunque per quell'unico, che è, non può intendere, che la sostanza. Ora egli non potea affermare, fuori di questo ente non avervi, che il non ente, se non perchè ignorava, l'essere enunciarsi in più di un senso; e però potere ciò, che non è *simpliciter*, come la sostanza, avere l'essere veramente. Dicendo poi, essere l'ente uno, non considerava, che anche la parola *uno* viene presa in senso molto vario. Altra unità è l'unità della *essenza*, posseduta da ogni ente, perchè indiviso in sè stesso, e perciò distinto da ogni altro; ed altra unità è quella della *quantità*, per cui una cosa diventa elemento del numero. Laonde sebbene ogni ente sia uno, in quanto alla essenza, non ne siegue, che esso sia eziandio uno, in quanto al numero. Non è vero dunque (così conchiude Aristotele), che fuori dell'ente *simpliciter*, non vi sia altro, che il non ente; e se anche fosse così, non ne seguirebbe, che tutto è uno, perchè anche ciò, che è *simpliciter*, la sostanza, non è necessariamente uno, quanto al numero (1).

In altra maniera rispose Platone agli Eleati (2). Egli concedeva non solo, che fuori dell'ente non

(1) Phys. l. 1. c. 3. Cf. S. Thom. in h. l. lect. 5.
(2) Sophista. Edit. Steph. Tom. I. p. 258. seqq.

fosse, che il non ente, ma ancora che l'ente fosse unico; sosteneva tuttavia, da ciò non seguire, che tutto fosse uno, cioè quell'unico ente; stantechè quel non ente, che è fuori dell'ente, è qualche cosa, e non è, come pretendeva Parmenide, il nulla. Platone cioè intende per l'ente, l'ente sommo, l'idea sussistente dell'essere, la quale, come tale, è principio di ogni altro essere. Questa, e solamente questa è per lui l'essere in verità (τὸ ὄντως ὄν) perchè è l'essere stesso: tutte le altre cose in tanto sono non ente, in quanto non sono, come quello, esseri in verità.

Sebbene Aristotele biasimi Platone, ed insista che non possa chiamarsi non ente tutto ciò, che non è ente *simpliciter*, e, come anche egli si esprime, ente in verità; tuttavia gli Scolastici abbracciarono il pensiero di Platone, studiandosi nondimeno di rimuoverne ogni pravo senso, con definizioni accurate e chiare.

544. Per ispiegare pertanto, come anche l'ente possa essere chiamato non ente, e viceversa il non ente dirsi ente, S. Tommaso adduce la seguente ragione. Altra cosa è la semplice non esistenza, ed altra la privazione. La privazione ha luogo soltanto, quando non esiste ciò, che dovrebbe od almeno potrebbe esistere. Benchè dunque la privazione escluda sempre un essere, e sia perciò un non essere, suppone tuttavia qualche cosa; cioè quella, a cui manca quell'essere. Quello poi, di cui viene enunciata una privazione, essendo sempre un ente, ne segue, che il non ente, in quanto è privazione, si trova in un ente, come nel suo soggetto. Senza ripugnanza dunque l'ente può chiamarsi non ente, ed il non ente ente, potendo

accadere, che ciò, che è *simpliciter*, possa non essere *secundum quid*, e viceversa. Lo stesso si dica quanto ai primi attributi dell'essere, ossia quanto all'unità ed alla bontà. Ogni moltitudine suppone una unità, la moltitudine degli individui, l'unità della specie; la moltitudine degli effetti, l'unità della causa; la moltitudine dei fenomeni, l'unità della essenza. E così ciò, che *simpliciter* è molto, può *secundum quid* essere uno; e quello, che è *simpliciter* uno, può essere molto *secundum quid*. Il male è male, per la privazione di qualche bene; e suppone perciò una qualche cosa, a cui manchi il bene. Ora tutto quello, che è, essendo buono in quanto è, il male non può trovarsi, se non nel bene, come nel suo subbietto. Quindi tutto ciò, che deve chiamarsi *simpliciter* male, è *secundum quid* bene; e ciò, che è *simpliciter* bene, può essere *secundum quid* male (1).

Ma si è forse con ciò risoluta la difficoltà di Aristotele, e si è dimostrato, che ciò, ch' egli oppose

(1) Nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio* in *subiecto*, secundum Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideo in ente ratione suae communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus et albedinis vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit, quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est *simpliciter* et alterum *secundum quid*: quod enim secundum quid est ens ut in potentia, est non ens simpliciter, id est actu vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, et e converso; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid et e converso. *Summa. p.* 1. *q.* 11. *a.* 2.

giustamente a Parmenide, non è in contraddizione colla risposta di Platone? Non intieramente; giacchè fa d'uopo spiegare ancora, se ed in quale misura tutto il finito possa dirsi *non ente,* non già in senso assoluto, ma in senso relativo. Fu osservato di sopra, allora soltanto potersi attribuire ad una cosa il suo nome con esclusione di tutte le altre, quando essa non pure in senso vero e proprio, ma eziandio a preferenza di ogni altra, cioè più che ogni altra, è quello, che il nome significa. Ciò avviene ogni qual volta, esprimendo il nome la proprietà di una cosa, questa non solo possiede la proprietà, ma è tale per essenza. Siccome dunque si può chiamare focosa la fiamma a preferenza del metallo rovente, perchè quella non possiede solamente il fuoco, ma è fuoco; così si chiama sapiente, a preferenza di ogni altro, quegli, che non solo è dotato di sapienza, ma è la sapienza. Ora in questo si trova altresì la ragione, per la quale ciò, che viene enunciato col nome, si possa negare di ogni cosa, a cui quello non conviene in questo senso eminente. Nel sapiente, che è la sapienza stessa, niente può darsi, che non sia sapienza; la sua essenza ed il suo essere è sapienza; e però ogni perfezione, che possa inoltre avere, come p. e. la possanza, deve essere siffatta, che sia insieme sapienza. Ma in colui, che è sapiente, senza essere la sapienza, non è l'essenza stessa sapienza; e perciò in lui può darsi qualche cosa, la quale non solamente non sia sapienza, ma alla quale la sapienza non possa neppure convenire come proprietà. Sia pure, che in un uomo perfetto la volontà ed ogni suo operare siano diretti dalla sapienza; tuttavia la sua volontà ed il suo ope-

rare non sono la sapienza, e del suo corpo non può in nessun modo enunciarsi la sapienza. Sotto varii rispetti adunque si può dire di questo sapiente, che non è sapiente. Dell' essere non può affatto dirsi il medesimo, in quanto esso non è proprietà, ma è l' attualità dell' ente, e, come tale, è il fondamento di tutte le sue proprietà. Nondimeno di ogni ente, che non è l' essere stesso, si può dire con verità, che la sua essenza non è l' essere; e come, in virtù della sua essenza, non è, ma può soltanto essere, così, quando è, può diventare sotto vari rispetti ciò, che non è. Benchè dunque in nessun ente si dia un che di attuale, a cui non convenga l'essere, può tuttavia darsi in esso molto di possibile, che non è ancora, ed a cui però l' essere non conviene, se non nel senso relativo. Di più, non essendo questo ente l' essere stesso, necessariamente esso è un essere di quella o di questa specie; e quindi per la sua essenza, dalla quale viene determinato, è altresì limitato. Per più ragioni adunque quest' ente non è essere puro, ma è essere mescolato col non essere; e perciò, sotto diversi rispetti, può venire chiamato non ente. In quanto dunque Platone per l' ente non intese la sostanza, come l' aveva intesa Aristotele, ma intese l' ente, che è l' essere stesso, poteva con ogni ragione dire, che vi sia un essere solo, e che tutto, fuori di quell'essere, sia non ente.

545. Gli Scolastici potevano tanto meno essere contrarii a questa sentenza di Platone, quanto gli stessi SS. Padri non solo l' insegnano, ma la indicano eziandio come contenuta nella Sacra Scrittura. Perciò, dicono, chiamarsi Dio *Colui che è*, perchè,

secondo dice un altro testo, tutti i popoli sono avanti a lui, come se non fossero: e quando nel libro della Sapienza, i Pagani sono biasimati, perchè dalle cose visibili non hanno riconosciuto *Quello che è*, (τὸν ὄντα), ivi ancora Iddio viene opposto al mondo, come colui, al quale solo conviene l'essere (1). Ove dunque Pietro Lombardo parla della proprietà dell'essere divino (2), cita quelle parole dei libri di Mosè, colle spiegazioni dei SS. Padri, e gli Scolastici nei loro commentarii svolgono largamente i suoi pensieri. Ora si domanda, se in questo svolgimento non si trovino quelle esatte e precise dichiarazioni, le quali bastano a rimuovere il pericolo, che veramente è nascosto in queste dottrine.

Quando si dice, che Dio solo è *simpliciter*, e le altre cose non sono, che *secundum quid*, cioè per la relazione, che hanno con lui, tutto dipende, come di sôpra abbiamo osservato, dal modo, onde si determina questa relazione; se cioè si stabilisce come relazione di apparenza alla essenza, di parti al tutto, ovvero come relazione di effetto alla causa, di creatura al Creatore. Ora non fa d'uopo certamente dimostrare, che gli Scolastici abbiano considerato il mondo come creato: la question è soltanto se, anche in queste ricerche, abbiano con chiara intelligenza mantenuta quella verità, la quale altrove insegnavano in conformità alla Fede. Per fermo deve recare difficoltà, quando eziandio i Padri non dicono soltanto, chiamarsi Dio ente in senso eminente, perchè illimitato, ma appunto, come Platone, affermano, Dio solo ve-

(1) Exod. III, 4. Is. XL. Sap. XIII, 1.
(2) Lib. I. Dist. 8.

ramente essere; e Pietro Lombardo inoltre dice, che Dio solo è veramente e *propriamente* (1). Se Dio solo è nel vero e proprio senso, pare, che siegua, tutto quello, che è fuori di lui, avere soltanto l'apparenza dell'essere: e non potendo qualificarlo semplicemente per nulla, che altro resta, se non dichiarare la sua relazione con Dio, l'unico essere vero, quale relazione di apparenza alla essenza? Imperocchè ciò, che è qualche cosa, e tuttavia non è un essere vero e proprio, non può avere, che l'apparenza di un altro. Ed appunto in questo senso e per questa ragione la filosofia panteistica chiama Dio l' Essere assoluto, ed il mondo l'essere relativo. Ma sono da ascoltare gli Scolastici.

546. La prima questione, che si propone S. Tommaso, commentando quel Capo dei Libri del Lombardo, è appunto la seguente: *Utrum esse proprie dicatur de Deo;* e dopo di avere addotte le ragioni già mentovate, perchè il nome: *Colui che è,* ossia l'*Ente* debba considerarsi in verità, come nome proprio di Dio; risponde alla obbiezione, che per conseguenza a Dio solo debba convenire l' essere. E la risposta è questa: In doppio senso si può dire, che una cosa convenga ad un ente come propria: o si vuol dire che l' enunciato non si trovi in nessun altro;

(1) Ait Augustinus in 5. lib. de Trin. cap. 2: « Quis magis est, quam ille, qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum, qui sum, — et: Dices filiis Israel. Qui est, misit me ad vos? » — Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cuius essentia non novit praeteritum vel futurum. Unde Hieronymus ad Damasum scribens (ep. 57.) ait: « Deus solus, qui exordium non habet, vere essentiae nomen tenet: quia in eius comparatione, qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt, quae mutabilia sunt..... Solus ergo Deus vere est, cuius essentiae comparatum nostrum esse non est. »

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

come quando si dice, che il parlare od il ridere è proprio dell'uomo: o si vuol dire, che l'enunciato si trova nell'ente, di cui si parla, secondo la sua natura, puro e senza mescolanza; come quando si dice: questo è propriamente oro, ciò vuol dire è oro puro, e non mescolato con verun altro metallo. Ora non nel primo, ma nel secondo senso l'essere è proprio di Dio. Imperciocchè anche nelle creature si trova l'essere, ma in Dio solo esso è puro, e non oscurato, come nelle creature, col non essere e coll'essere meramente possibile. Nella stessa maniera, aggiunge S. Tommaso, si ha da intendere la proposizione, quando si dice di Dio, ch'Egli solo è veramente (1).

S. Bonaventura, sopra questo stesso luogo del Maestro, esamina in qual modo l'essere divino venga chiamato *vero* essere (2). Anche esso distingue. Si può parlare della verità in doppio senso; in quanto cioè il vero è opposto al falso, oppure in quanto è opposto all'impuro (misto). Nel primo senso, la verità dell'essere non è propria all'essere divino; giacchè quella consiste in ciò, che l'ente sia identico a se

(1) Cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit: et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli: et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse, quod est extraneo impermixtum. *In l.* 1. *Dist.* 8. *q.* 1. *a.* 1.

(2) An veritas sit proprietas divini Esse. *Ibid. p.* 1. *a.* 1. *q.* 1.

medesimo; o, ciò che è lo stesso, che in esso ente sia attuato ciò, che nel suo concetto è contenuto come possibile. Ora questo avviene anche nella creatura. Ma in questa la possibilità è distinta dall' attualità; e quindi il suo essere non è puro, ma è misto coll'essere possibile, e col non essere. In quanto dunque *vero essere* vuol dire lo stesso, che essere non mescolato, esso non si trova, che in Dio; ed in questo senso debbono intendersi il Maestro della Scuola ed i SS. Padri (1).

547. Per conoscere più compiutamente in qual maniera gli Scolastici concepissero questa dottrina, fa mestieri considerarla nelle sue attinenze colla dottrina di Platone intorno alle idee. La ragione non è soddisfatta, se non conosce il molto ed il variabile dall' uno e dall' invariabile. Presso Platone adunque prima di tutto le idee sono quelle, in cui la moltitudine degli individui di ogni specie e di ogni genere ha la sua unità, e per le quali l' essere, manifestantesi nella realità per tanti moltiplici fenomeni, rimane lo stesso. Ma comprendere il molto ed il variabile dall' uno e dall' invariabile, vuol dire, inoltre, conoscere questo come principio di quello. Perciò Platone considera le idee eziandio quali prototipi, secondo i quali sono formati gli individui, che esistono realmente; per modo tuttavia, che esse idee abbiano un influsso cau-

(1) Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis,..... sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura, et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati.... In creatura autem est divisio cum actus et potentiae diversitate.... Et sic accipit Magister et Augustinus et Hieronymus.

sativo sopra l' origine delle cose (1). Ogni idea dunque è l' essere puro di una specie di cose, secondo la sua perfezione, mentre le cose del mondo visibile, come copie, non fanno, che partecipare più o meno di quella (2). Siccome poi, fuori delle specie e dei generi delle cose reali, si ammettono idee, nelle quali è racchiusa l' essenza di quelle nella sua purezza e perfezione, così deve anche ammettersi al disopra di tutto ciò, che è nel mondo, una idea suprema, la quale sia l' essere stesso nella sua purezza e verità. Questa idea primitiva, come è l'essere primitivo, così è ancora il vero, l' uno e soprattutto il bene primitivo; e tutto, che fuori di esso è bene, è uno, è ente, tale non è, se non perchè partecipa di quello, che è lo stesso bene, uno ed ente (3). Ma siccome non già gli individui del mondo visibile, p. e. gli uomini, sì le idee, e quindi l' uomo intelligibile è il vero uomo; così

(1) Ἓν μὲν, ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν· μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. *Timaeus. Edit. Steph. Tom.* 3. *p.* 48.

(2) Μάλιστα ἔμοι γε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα, ὥσπερ παραδείγματα, ἑστάναι τῇ φύσει· τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἴδων οὐκ ἄλλη τις, ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. *Parmenides. Tom.* 3. *p.* 132.

(3) Τοῦτο ἐκεῖνο ... πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον· ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν· οὔ ποτε μὲν πότε δ' οὔ..... οὐδέ που ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οἷον ἐν ζώῳ, ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ, ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ πάσχειν μηδέν. *Symp. Tom.* 3. *pag.* 211.

anche soltanto quella suprema idea è il vero essere, il vero bene.

Già in altra occasione abbiamo spiegato, come quel *partecipare* e quell' *essere per partecipazione*, di cui parla Platone, possa venire inteso in diversi modi (nn. 59. e segg.). La speculazione panteistica perciò non ha mancato d'intenderlo alla sua maniera. Secondo lei, le idee sono il principio della unità e della esistenza delle cose, in quanto esse idee sono nelle cose quale propria loro essenza, e le cose quindi non sono, che la varia e passaggera apparenza di quella essenza una e stabile. Ora le idee tutte sono contenute nella idea assoluta; questa dunque è l' unica essenza in tutte le cose, che esistono: essa sola è in verità; perchè tutto quello, che è fuori di lei, non è, se non in quanto è in lei, o piuttosto in quanto essa è in quello. Sarebbe ingiusto il chiamare, senza più, platonica questa dottrina. Platone, non riconoscendo con precisione la creazione dal nulla, o non riconoscendola certamente come atto libero di Dio, non era in grado di parlare, senza qualche incertezza, della origine del mondo, e della sua relazione a Dio. Ma sarebbe più che arbitrario l' affermare, avere lui considerata la materia eterna, da cui fa germogliare le cose coll' influsso formativo e generativo delle idee, come la essenza di Dio nella sua indeterminazione, facendo così di Dio e del mondo una sostanza unica. Ma che che sia di ciò, non è nostro còmpito il ricercare in qual misura da Platone si debba rispondere degli errori panteistici, che altri ha derivati dalla sua dottrina. Noi prendemmo a mostrare, che l' antichità cattolica, anche quando i suoi pensieri hanno una

certa affinità con quelli di Platone, seppe molto bene schivare siffatti erramenti.

548. Certamente S. Tommaso dovette avere ben veduto, potere la dottrina dell' uno, che veramente è, indurre taluno ad affermare con Almerico, essere Iddio il vero e proprio essere di tutte le cose. Imperciocchè, nel passo di sopra considerato, alla questione: *Se a Dio sia proprio l' essere,* fa subito seguire quest' altra: *Se Dio sia l' essere di tutte le cose.* E risponde, avere bensì l' essere di Dio con tutte le cose la relazione di principio; ma non in quella maniera, nella quale l' essenza o sostanza è principio: sì in quella, nella quale è principio la causa. Affinchè poi neppure il termine *causa* potesse lasciare qualche equivoco, continua spiegandosi così: Se si dice, essere le cose non per sè, ma per Dio, ciò non è da intendersi della causa intrinseca e formale, ossia della essenza; giacchè quanto a questa, le creature sono sicuramente pel loro proprio essere, cioè per l' essere loro creato. Questo *per* dunque si ha da riferire alla causa *estrinseca,* cioè alla causa esemplare ed efficiente. L' essere divino, in quanto perfettissimo, è ragione dell' essere ideale; in quanto potentissimo ed efficacissimo, è causa dell' essere attuale delle cose (1).

In un' opera poi posteriore (2) il S. Dottore svolge

(1) Sicut dicit Bernardus (Serm. 4. super Cant.): Deus est esse omnium non essentiale, sed causale..... Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum *effective* et *exemplariter* manat..... Esse creatum non est per aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura: si autem dicat causam formalem *extra* rem vel causam *effectivam*, sic est per esse divinum et non per se, *l. c. a.* 2.

(2) Summa. p. 1. *q.* 6. *a.* 4.

questo medesimo pensiero, facendo espressa menzione della dottrina di Platone, intorno alle idee. Platone considerava l'idea del bene, come l'idea assolutamente suprema, subordinandole pure l'idea dell'essere e della unità. S. Tommaso ciò non biasima, purchè si parli di Dio, considerandolo, non già come è in sè stesso, ma come è quale causa del mondo. Conciossiachè, sebbene Dio non si sia determinato alla creazione, se non per la libera sua volontà, tuttavia la sua bontà era la ragione del suo creare (n. 504); ed essendo, come sommo bene, fine del mondo, è, in quanto buono, la prima causa di tutto ciò, che è fuori di lui (1). Ma potrassi perciò affermare, essere, per la bontà di Dio, buono tutto ciò, che è buono? Non solo Platone, ma anche S. Agostino sembra che risponda affermativamente a questa domanda, dicendo: *Bonum hoc, et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes: ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni* (2). Ma questo pare che contraddica ad una verità manifesta: cioè ogni cosa in tanto essere buona, in quanto è; ora tutto ciò, che è, non è per l'essere divino, ma pel proprio suo essere; quindi tutto non è buono per la bontà divina, ma per la propria sua bontà (3). Per ispiegare come l'uno e l'altro possa dirsi in un giusto senso, S. Tommaso espone brevemente la sopramentovata dottrina di Platone, intorno alle idee, e continua poi in questo modo: In quanto Platone considerava

(1) In Lib. S. Dionysii de div. nom. cap. 3, lect. 1.

(2) De Trinit. l. 8. c. 3.

(3) Omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria. *Summa. l. c.*

le idee delle diverse specie delle cose naturali, come enti ideali per sè sussistenti, la sua dottrina è da riprovarsi; ma egli è sempre vero, che esiste un ente sommo, primo, per sè sussistente, il quale è l'essere e la bontà per essenza, e nel quale quindi l'essere e la bontà si trovano nella loro purezza; e questo primo è Dio. Da ciò siegue, senza dubbio, che tutto ciò che è, e che è buono, viene così chiamato perchè partecipa di quello, la di cui essenza è l'essere e la bontà; ma come ed in quanto ne partecipa? Ne partecipa, in quanto ha una qualche, sebbene remota, similitudine con lui, ed in quanto da lui è prodotto (1).

Prima di passare oltre, ascoltiamo come il S. Dottore, in un'anteriore disquisizione, si sia espresso sopra la rassomiglianza del creato col Creatore. Sebbene tutto ciò, che viene prodotto da un ente, debba con esso avere qualche rassomiglianza; tuttavia questa è di diverse specie. La causa e l'effetto possono essere eguali, quanto al loro essere specifico, e differenziarsi solo come individui della stessa specie, come accade nella generazione. Possono inoltre appartenere a diverse specie, ma allo stesso genere; ed allora la loro rassomiglianza è molto minore, come p. e. la rassomiglianza tra il Sole ed i corpi, che nascono pel suo influsso. Ma quando la causa è un ente, che non

(1) Quamvis haec opinio irrationabilis videatur, quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis licet remote et efficienter, l. c.

può appartenere con nessun altro ente allo stesso genere, la rassomiglianza, che i suoi effetti hanno con lei, dev' essere ancora più rimota. Questo è il caso in Dio. Appunto perchè Iddio è, come ora lo consideriamo, l' essere puro, non può avere la sua determinazione da ciò, che appartenga a qualsiasi genere o specie di cose; ma deve averla soltanto da ciò, che è superiore ad ogni genere. Le creature perciò non possono partecipare le divine perfezioni in quella maniera, in cui ad enti della medesima specie sono comuni gli attributi di questa, e ad enti di diversa specie quelli del genere; ma soltanto in quanto tra ciò, che sono essi, e ciò, che è Dio, vi ha una certa analogia (1).

Siccome dunque, a cagione di questa analogia, parlando di Dio e delle creature, usiamo gli stessi nomi, benchè non del tutto nello stesso senso, si può rispondere affermando e negando alla questione: Se le cose siano e si chiamino buone per la divina bontà. Si può affermare, se consideriamo le cose in relazione alla loro causa; giacchè Dio è la causa esemplare, efficente e finale di tutto il bene; si deve negare, se consideriamo le cose in loro stesse, e se le denominiamo secondo ciò, che sono in loro stesse; giacchè la loro causa formale, o ciò, che in esse stesse è la

(1) Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis; non tamen ita, quod participet similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. *S. p.* 1. *q.* 4. *a.* 3.

causa della loro bontà, non è la bontà divina, ma è piuttosto la rassomiglianza con lei, la quale in loro stesse quelle posseggono (1).

549. Sebbene dunque la Scolastica, seguendo Platone, abbia distinto l'essere divino dall'essere creato, quale *esse per essentiam*, ed *esse participatum*, spiegò tuttavia questa distinzione in maniera, che ne venisse pienamente rimosso il senso dato dalla filosofia panteistica alle parole: *essere assoluto*, ed *essere relativo*. Essendo Iddio l'essere puro e la bontà pura, siegue necessariamente, avere rassomiglianza con Dio tutto ciò, che può chiamarsi con verità ente e buono. Ora non può certamente immaginarsi rassomiglianza più remota di quella, che pocanzi da S. Tommaso fu definita, la quale in nessun modo può essere interpretata quale comunanza di sostanza: anzi è diametralmente opposta a quella. Ma (e ciò è assai più stringente) nella dottrina panteistica l'assoluto deve essere nel relativo, come sua propria sostanza; di maniera che il relativo, solo in quanto coll'assoluto, quale sua apparenza, è uno, può partecipare quello, che viene enunciato dell'assoluto, cioè essere ente, vero, buono ecc. Il contrario appunto insegna la Scolastica. Secondo lei, le cose partecipano quello, che è l'assoluto per ciò, che sono in loro stesse, pel proprio loro essere, per la propria loro bontà. E sebbene sono quello, che sono, per l'assoluto, e possono però, con

(1) Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, *quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*. Et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates. *Ibid. q. 6. a. 4.*

ogni diritto, chiamarsi relative; tuttavia la relazione, che perciò hanno coll' assoluto, è la relazione verso una *causa estrinseca,* verso l' ideale, secondo il quale sono create; verso la possanza, da cui sono prodotte; verso il fine, a cui sono destinate: la causa *intrinseca,* che le fa ciò, che sono, è la propria loro sostanza.

Spesse volte si è osservato, gli errori teologici di Calvino e di Lutero, e nominatamente gli errori intorno alla Giustificazione, avere preparata la tendenza panteistica della moderna filosofia. Merita dunque di essere ponderato, come S. Tommaso determini l' attinenza, che la bontà delle creature ha colla bontà divina, nella stessa maniera, onde più tardi il Concilio di Trento ha determinata l' attinenza, che la nostra giustizia ha con quella di Dio. La causa formale della nostra giustizia non è la giustizia di Dio, per cui egli stesso è giusto; ma è quella, per cui egli fa giusti noi. E questa giustizia si chiama *nostra giustizia,* perchè esistente in noi ci fa giusti, e si chiama giustizia di Dio, perchè da Dio ci viene infusa, e perchè (come senza scrupolo possiamo aggiungere) ci fa somiglianti a Dio (1).

550. Platone non solo della idea primitiva dell' essere, ma anche delle idee di determinate specie asseriva, che le cose realmente esistenti, in comparazione a queste idee, possono considerarsi come apparenze, e non enti. Anche sopra di ciò ragiona S. Tommaso, sup-

(1) Unica formalis (iustificationis nostrae) causa est iustitia Dei, non, qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit. *Sess.* 6. *cap.* 7.

Quae iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur. *Ibid. cap.* 16.

ponendo tuttavia, che le idee non sussistano in loro stesse, ma siano i pensieri, che Dio ha delle cose. Se la sola forma, così egli, e non anche la materia costituisse la sostanza delle cose, si potrebbe a dirittura dire, che sia più vero l'essere, che hanno le cose nella mente divina, di quello che hanno in loro stesse. Ma essendo esse essenzialmente materiali, fa d'uopo distinguere: considerando nelle cose e nelle idee solo l'essere stesso (cioè considerando solo, *che* esse sono), e paragonandole, sotto questo rispetto, coll'essere, che hanno nella mente divina, questo è più vero; giacchè l'essere del divino pensiero è un essere increato, il quale, in quanto è l'essere stesso, è il più vero. Ma se consideriamo l'essere delle cose determinato dalla loro essenza (*che cosa* esse sono, p. e. nell'uomo l'essere umano), le cose hanno un essere più vero in loro stesse, che non nella mente divina; giacchè essere sensitivo, corporeo, materiale non appartiene alla verità dell'essere in genere, ma alla verità dell'essere umano. Brevemente dunque possiamo rispondere alla domanda proposta: le cose hanno nelle idee un essere più nobile, in loro stesse un essere più vero (1).

(1) Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in se ipsis: propter quod et Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum materialium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in se ipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habet in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina, sicut

Ma non potrebbesi forse dalla maniera, in cui S. Tommaso prova questa sua risposta, arguire, avere le sostanze immateriali, nella mente divina, un essere non solo più nobile, ma eziandio più vero, che in loro stesse? Nulla meno. Le sustanze immateriali si chiamano bensì *forme in sè sussistenti;* ma si chiamano così, solamente per escludere da loro la materia, quale soggetto determinato dalla forma, e non già per dichiararle quali forme, che siano puro atto. Non essendo per sè, ma per la potenza del Creatore, anche il loro essere attuale rimane sempre un essere potenziale, in quanto, in sè considerato, potrebbe non essere; e questa potenzialità del loro essere è nell' istesso tempo la causa della mutabilità della loro vita. Siccome dunque la verità dell' uomo esige, che sia sensibile, così la verità dello spirito puro esige, che sia potenziale e mutabile; di che segue, che esso ancora ha nel pensiere divino, eterno ed immutabile, un essere più nobile, ed in se stesso un essere più vero.

II.

Dell' essere reale ed ideale.

551. Per l' essere reale noi intendiamo quello, che le cose hanno in loro stesse; per l' essere ideale quello, che hanno nella mente conoscente: dagli Scolastici quest' ultimo viene comunemente chiamato *esse intentionale.* Già in altra occasione abbiamo mostrato, quanto importante sia questa distinzione tanto sempli-

domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia; sed tamen verius dicitur domus, quae est in materia, quam quae est in mente, quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. *S. p.* 1. *q.* 18. *a.* 4. *ad* 3.

ce e tanto ovvia, e, ciò nulla ostante, per tanto tempo poco o nulla considerata. L'essere, che hanno le cose nella mente pensante, dipende, come il pensiero, con cui s'immedesima, dalla natura della mente pensante; e quindi invece dell'antico assioma: *l'eguale viene conosciuto dall'eguale*, si deve stabilire quest'altro principio: *il conosciuto è nel conoscente, secondo la maniera del conoscente* (n. 23). Se è così, non si può conchiudere nè, coi Greci più antichi, che l'anima sia corporale, perchè conosce i corpi; nè, cogli Eleati, che essa, perchè conosce l'assoluto, sia una cosa stessa con questo; giacchè l'unità o la medesimezza, che il conosciuto deve veramente avere col conoscente, non è l'unità o la medesimezza della sostanza. Parimenti siegue da quel principio, che noi non possiamo trasferire alle cose realmente esistenti la immutabilità e la universalità, che, nella nostra mente, si ha dalla quiddità pensata delle cose; nè possiamo ammettere, che ciò, che pensiamo dell'assoluto, esista in quello nella stessa maniera, onde esiste nei nostri pensieri: ciò vuol dire quale vario e quale diviso (n. 144. 180). Anche qui dunque, fino dalle prime mosse, viene escluso il Panteismo; e non quello solo degli antichi Greci.

Secondo la dottrina, insegnata con Alberto Magno da S. Tommaso e dalla grande maggioranza degli Scolastici, ciò, che noi chiamiamo universale, cioè la natura, ossia l'essenza si trova bensì nelle cose; ma esso è in loro il medesimo, non quanto al numero, sì quanto alla qualità; ed ha, per questa ragione, la sua universalità soltanto nel nostro pensiero. Quelli, al contrario, che si chiamarono Formalisti, volevano tro-

vare questa universalità anche nelle cose stesse. Ove la moltitudine è reale, l' unità non può essere, che mentale e pensata, in quanto tuttavia, quello, di cui si enuncia la moltitudine e l' unità, vengono considerate sotto lo stesso rispetto. I Formalisti adunque dicevano: le cose sono uno, quanto alla loro essenza, e sono molte quanto alla loro individualità. Ed in questa maniera introdussero una universalità nelle cose reali, ammettendo negli individui un composto della essenza, comune a tutti, coll' individualità, propria a ciascheduno. Essi pertanto toccano meritamente il biasimo soprammentovato; di avere cioè separato nella realtà ciò, che può essere separato soltanto nell'astrazione. Abbiamo già veduto, come il resto degli Scolastici gli ebbe con sommo vigore impugnati, e come eziandio il nesso di questa dottrina colle opinioni panteistiche, sia stato vigorosamente da essi censurato (nn. 207. 315); mercecchè S. Tommaso adoperò la vera sua dottrina sugli universali appunto nella controversia coi Panteisti del suo tempo. Giacchè, tra gli argomenti, da lui opposti ad Almerico, leggiamo anche questo: L' universale siccome tale non può essere reale; ma è soltanto nei nostri pensieri. Quindi se Dio fosse l'essere universale delle cose, egli, fuori di loro, non avrebbe altra esistenza, che nel concetto; ora cogli argomenti per la esistenza di Dio abbiamo dimostrato, non potersi comprendere l' origine e l'essere delle cose, se Dio non esista realmente e fuori del concetto (1).

(1) Quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Sortem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam ani-

552. Ma se in questo modo la Scolastica rimane giustificata quanto ad una parte, non pare tuttavia, che con ciò si sia guadagnato nulla contro la filosofia dell' identità. Questa asserisce la realità dell' universale come tale; ma non la spiega, secondo che facevano quei Formalisti, per una composizione della essenza universale e della individualità. Anzi ad una cosiffatta teorica rimprovera la ristrettezza del pensare astratto, il quale ravvicina gli opposti soltanto meccanicamente, invece di farli svanire nella unità organica. Per effettuare ciò, per mezzo di una speculazione più alta, si concede, senz' altro, essere l' universale nel solo concetto; ma da ciò, si dice, non seguitare, che esso universale non sia reale, o meno reale, che il moltiplice; si bene seguire, che esso sia appunto il veramente reale, ed il moltiplice, come tale, non essere, che un reale apparente. Imperciocchè il concetto od il pensiero è da considerarsi non come vuoto, ma insieme col suo obbietto; e così pure l' essere è da considerarsi non come morto ed inerte, ma nella sua attività. Ora, così considerati l' essere ed il pensare, sono uno, essendo questa attività dell' essere il pensare, e l' obbietto del pensare l'essere; e questo essere, determinandosi, per mezzo della azione sua dialettica, si rende finito nel molto. Apprendendo

malis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus: homo enim est, quod vere est animal: — alias sequeretur, quod in Sorte et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 26. *a.* 4.

poi per la stessa dialettica questo molto, come sue determinazioni (apparenze), e quindi sè stesso in questo molto, e questo molto in sè stesso come uno, esso, appunto per questo concetto, è l'universale. L'universale dunque è la moltitudine o piuttosto la totalità concreta, in quanto questa è consapevole di sè stessa, e si comprende; val quanto dire esso è il concetto assoluto.

Che se si considera il modo, onde questo processo del pensare, il quale nel medesimo tempo è un processo del farsi, viene spiegato e svolto dalla filosofia dell'identità, parrebbe quasi che S. Tommaso, nella sua teorica della conoscenza, tanto più si avvicini a questa speculazione, quanto più recede da quella degli antichi Formalisti. Imperocchè come spiega il S. Dottore la formazione del concetto? Il primo, che apprenda il pensiero, è l'essere nella sua indeterminazione *(ens sine additione)*; e la mente non può acquistare i concetti delle cose, se non determinando questo essere, e quindi prendendolo da prima quale attuale, quale *res*, quale *aliquid*, quale *unum*. Solamente dopo ciò, si acquista il concetto della sostanza, quale essere per sè, in opposizione all' accidente, quale essere in un altro; e così la mente progredisce ai concetti di corpo, di materia, di forma ecc., determinando quell' unico essere, secondo tutte le categorie, e tutti gli universali (1). Nè si lasci di osservare, come nessuna di queste determinazioni, secondo che dichiara S. Tommaso espressamente, si trova al di fuori dell' essere, il quale è il concetto primo. Adunque questo essere uni-

(1) Quaest. disp. De Veritate, quaest. 1. art. 1.

versale diviene, almeno nel pensare, tutto. Sebbene poi S. Tommaso inculchi, che a questo processo della formazione dei concetti, non corrisponde, nella realità, alcuna composizione, quasichè le determinazioni, in virtù delle quali una cosa è *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, sostanza, corpo, vivo ecc. sieno in lei realmente distinte; schivando tuttavia il meccanismo, che si rimprovera al pensare comune od astrattivo, conduce insieme a quell' organismo, del quale si vanta il così detto metodo assoluto.

553. Questo metodo consiste in questo, che quello, che pel pensare è posto come *immediato*, e quindi come ciò, dal quale si comincia, viene negato col porre il *suo altro*, e poi viene posto di nuovo, per la negazione di questa negazione; ma è posto ora quale *unità distinta* di sè stesso e del suo altro (1). Sono questi soltanto diverse espressioni, per significare quell' espellere gli opposti, e ripigliarli come momenti, che già di sopra è stato mentovato. Ora per mezzo di questo metodo anche l' Hegel, continuando la determinazione dell' essere universale o puro, arriva al compimento del concetto. Il cominciamento è per lui l' *essere puro*, cioè l' essere vuoto ed indeterminato; il quale, appunto per questo, è affetto in sè stesso della negatività; giacchè, essendo privo di qualsiasi determinazione, l' essere è nello stesso tempo il *nulla*. Espelle perciò questo suo opposto fuori di sè, e pone il nulla quale suo altro. Ma siccome l'essere puro è un essere, che è eziandio nulla, così anche il nulla, il suo altro, è un nulla, di cui può

(1) Hegel. Scienza della Logica. Logica soggettiva. Sez. 3. c. 3. pag. 340.

farsi qualche cosa. Ora appunto questo è altresì l'essere puro. Questa così compresa unità dell' essere e del nulla è il *farsi;* ma il farsi, in quanto è l' unità distinta dell' essere e del non essere, racchiude una contraddizione, la quale trova la sua soluzione nell' essere fatto, ossia nella *esistenza*. Il farsi è un'unità dell' essere e del non essere, la quale viene concepita quale agitazione o moto; l' esistenza è la medesimezza tranquilla dell' essere e del nulla (1).

Dalla esistenza dunque è rimossa da prima la primitiva indeterminazione dell' essere; ora l' essere con una determinazione è *qualità,* e l' esistenza in sè riflessa è *aliquid*. Ma qui sorgono di nuovo gli opposti dell' *essere altro* e dell' *essere in sè;* e col togliere via questi, si costituisce l' *essere per sè:* ora l' *essenza* è l' unità dell' essere in sè, e dell' essere per sè. L' essenza poi pone l'apparenza quale suo altro, cioè come l' accidente, ossia il non essenziale; e riprendendola in sè medesima, essa è il *reale,* il quale quindi unifica in sè, come suoi momenti, l' essenza e l' apparenza, l' intrinseco e l' estrinseco. L' essenza attuata è la *sostanza,* che dev' essere chiamata eziandio causa. Imperciocchè se, nel concreto reale, si considera l' interno in opposizione all' esterno, come si fa nel pensare astrattivo, esso è la pura potenzialità; come anche l' esterno comparisce alla medesima astrazione quale esterno accidentale. Ma appunto per ciò, che la sostanza, per mezzo della così detta riflessione in sè stessa, viene posta quale mera potenzialità, essa annulla sè stessa come tale, ponendo il suo opposto, l' attualità, e conseguentemente produce, quale causa,

(1) Ibid. Log. oggett. p. 1. pag. 63-77.

effetti. Dalla sostanza si arriva ora al *concetto*, il quale sta a quella, come la manifestazione all' ente in sè, il quale viene compreso, come la verità dell' essere e dell' essenza. In questa maniera l' essere, che in pari tempo è pensare, continua a determinare sè stesso; e diventa prima concetto, giudizio, conclusione subbiettiva: poi concetto obbiettivo, ed infine *idea*, la quale è l' unità del subbiettivo ed obbiettivo. L' idea poi, elevandosi per tutti i gradi della vita e della conoscenza, diviene l' idea assoluta; la quale è tutta la verità: e comprendendo sè stessa, comprende tutto quello, che è, come posto da sè (1). Non potrebbe dunque affermare la scienza moderna, trovarsi, nella teorica della conoscenza insegnata dagli Scolastici, gli incominciamenti di questa *Logica scientifica* (2); massimamente se con essa si colleghi la dottrina di sopra esposta intorno all' essere, il quale in pari tempo può venire considerato quale non essere? Ciò, che anche la Scolastica ammette, da questa logica è reso comprensibile, per mezzo della sua dottrina sulla potenza della negatività, spiegando in qual maniera, dall' essere indeterminato primitivo, si svolga il sistema dei concetti.

554. Rispondiamo, innanzi tratto, non si potere, almeno dalla teorica di S. Tommaso passare a quella

(1) Se il lettore sperimenta non piccola difficoltà ad intendere con precisione tutto questo discorso (se discorso è), si ricordi, che siccome è proprio alle verità d' illuminare, così è proprio all' errore di offuscare la mente; e tutti gli sforzi dell' ingegno umano non bastano a rendere veramente intelligibile ciò, che non è meno contrario alla natura dell' intelletto, che alla natura delle cose. *Nota del Traduttore.*

(2) Così intitolò l' Hegel la sua Logica, per distinguerla dalla comune. *Nota del Traduttore.*

della filosofia dell' identità, se non ammettendo il principio, onde questa stabilisce la medesimezza dell' essere e del pensare. È dunque da vedere, se la Scolastica escluda un cosiffatto principio non solo di fatto, ma anche con solide ragioni. Comunemente si osserva contro questo principio, che esso non è che una ipotesi; ma esso può anche prendersi come conseguenza di un' altra ipotesi. Imperocchè mentre i Panteisti anteriori si contendevano a provare, in qualche maniera, l' unità di tutto l' essere; i moderni, e massimamente la scuola hegeliana, hanno questo di proprio, che ammettono quella unità dell' essere, come una verità prima, di cui non può neppure moversi dubbio (n. 374).

Ora, in quanto l' identità dell' essere e del pensare non dice altro, che la medesimezza dell' essere, e dell' essere intelletto, essa identità può dedursi dal primo principio di ogni sistema panteistico: cioè, che non vi sia, che un unico essere. Se l' universalità delle cose è l' apparenza di un principio sostanziale, questo principio certamente non può essere, che intelligenza. Mercecchè nè la natura ordinata ad un convenevole scopo, nè la mente col suo pensare possono considerarsi quali apparenze di un principio irrazionale. Il principio dell' identità, limitato a questa medesimezza tra l' essere e l' essere intelletto, non è nuovo, avendo gli Eleati affermato la stessa cosa con grande precisione. Ma, presso l' Hegel, l' identità dell' essere e del pensare acchiude, inoltre, che l' essere, manifestandosi col pensiero, quale attività a lui propria, diventi ogni cosa; ed il còmpito, che egli si propone, è il dimostrare, come il pensare diffe-

renzii l'essere, il quale, come indeterminato, è l'obbietto suo primitivo. Il perchè fa duopo rivolgere a questo punto particolarmente la nostra attenzione.

Avendo, in questa teorica, il pensare per suo obbietto, non solo l'essere indeterminato, con cui quale suo atto s'immedesima, ma, nel progressivo suo svolgimento, eziandio l'essere determinato, esso viene presentato come azione causativa, la quale non supponga, ma ponga da prima il suo obbietto. Con questo, giusta la dottrina degli antichi, si toglie affatto di mezzo la natura del pensare. Quando si dice, che la cognizione è un essere delle cose in noi, si vuole ciò intendere solo di un essere mentale delle cose stesse in noi; cioè di un possesso, che abbiamo dell'oggetto, non quanto al suo essere fisico, ma quanto al suo essere intelligibile; e perciò l'atto conoscitivo viene spiegato come una generazione dell'oggetto, secondo la sua immagine, nella nostra mente; quantunque sia vero, che questa spiegazione non ci farebbe comprendere che cosa sia il pensare ed il conoscere, se non avessimo la sperienza intorno a questa attività della nostra mente. Il conoscere dunque è uno di quei concetti primitivi, i quali non possono definirsi propriamente. Pertanto è certo ciò, che in questa spiegazione viene detto della cognizione, nè puossi negare da chi capisce ciò che dice. Ora da ciò siegue, senza altro, che la cognizione *presuppone* l'oggetto conosciuto, e che l'essere delle cose nella mente è diverso dall'essere, che esse hanno in loro stesse: come *l'effetto è diverso dalla causa e non viceversa*, anche nel caso, che il conosciuto sia il conoscente stesso. Imperocchè nessuno può conoscere sè stesso,

se non rigenerando sè stesso, in maniera ideale, nella immagine intellettuale. E questo è vero di ogni pensare, anche del pensare divino; consistendo appunto in ciò la natura della conoscenza (nn. 18. 399). L'essere dunque, che pone il pensiero, è affatto diverso da quello, che noi chiamiamo in senso proprio l'essere: vuol dire, dall' essere, che hanno le cose in loro medesime. Siccome dunque la filosofia dell'identità, per lo stesso suo principio, ha spinto fino all' ultimo eccesso la confusione dell' ordine ideale (formale) coll' ordine reale; così l'antica scuola, a cui si rimprovera quella confusione, la esclude colle prime sue definizioni della cognizione, e colla divisione, che stabilisce di tutto l'essere, in essere dentro, ed in essere fuori della mente.

555. Già in altra occasione abbiamo osservato, essere errore proprio della speculazione panteistica il determinare la relazione tra il conosciuto ed il conoscente, quale relazione tra l' effetto e la causa (n. 130). Egli è ben vero, che vi ha un pensare, il quale, in certo senso, precede come causa l'essere delle cose: cioè il pensare del tipo o dell' esemplare; ma questo non è un conoscere primo, siccome quello, che ne suppone un altro, il quale ha per oggetto un ente esistente. Di fatto, il pensiero del tipo comprende le cose soltanto come possibili; ora il possibile non si conosce, se non dal reale, che è la sua cagione (nn. 313. 515). E sebbene non si possa parlare di una prima e seconda cognizione in Dio, è tuttavia sempre vero, che il pensiero divino, pel quale le cose hanno il loro essere ideale eterno, suppone la cognizione dell' essenza divina, in quanto è

ragione della interna ed esterna possibilità delle cose. Ma ciò, che qui è decisivo, si è, che questo pensare, appunto perchè si riferisce al solo esemplare, produce le cose, non quanto al loro essere reale, ma quanto all' essere loro ideale. S. Tommaso ovunque parla della scienza divina, quale causa delle cose, osserva, che questa scienza, in quanto tale, non produce le cose, più di quello, che un ente naturale sia produttivo però solamente, che ha la sua forma (nn. 220. 514). Nè deve passarsi senza ponderazione la ragione, per cui prova questo dalla natura stessa della scienza. La forma, come forma, è ciò, che compie un ente in lui stesso; e, comparandola coll' attività, essa risponde a quell' attività puramente immanente, che perfeziona il principio, in cui esiste, senza porre nulla al di fuori di esso. Se la forma, come tale, fosse già produttiva, l' ente naturale recherebbe incessantemente alla esistenza un suo simile; laddove piuttosto esso diviene produttivo pei suoi istinti e per le sue forze; e la forma influisce nella generazione, in quanto determina quest' istinti e queste forze nel loro operare. Ora eziandio la scienza di sua natura è un' attività puramente immanente, la quale perfeziona la mente; ma in lei riposa, in quanto per sè non pone e non produce nulla. Nella volontà piuttosto si contiene quella forza, per la quale la causa intelligente produce, e con ciò diventa causa efficiente. Imperocchè come alla natura del pensare appartiene il perfezionare il pensante; così appartiene alla natura della volontà l' avere influsso sopra le cose volute (1). La

(1) Scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo

dottrina di S. Tomaso dunque, intorno al pensare degli esemplari, è in perfettissima coerenza colla spiegazione, che egli stesso suole dare della conoscenza in generale; e con grande ingiustizia si è da alcuni giudicato, avere questa sua dottrina affinità con quel pensare, per così dire, creatore della filosofia panteistica.

556. Il pensare non può essere considerato quale azione, che produca da prima il conosciuto, se non si prenda in senso improprio e latissimo, intendendo per esso ogni azione di un ente, il quale, a poco a poco esplicandosi, acquista la consapevolezza di sè stesso. E di vero, la cosa si suole proporre in questa maniera. Si considera ogni azione vitale, come quella p. e., per cui un animale dall'embrione si forma a poco a poco, quale tendenza alla consapevolezza, ed, in quanto tale, si chiama pensare. Qui in vero un principio, dotato di attitudine a diventare consapevole di sè stesso, formerebbe da prima quello, che, nella sua consapevolezza, conosce, cioè il suo corpo; e per potere diventare subbietto, ossia principio conoscente, produrrebbe prima sè stesso come obbietto. Soltanto dopo avere prodotto sè stesso, cioè l' oggetto, esso, per la coscienza nascente, diventerebbe soggetto. Nè in altro modo la filosofia panteistica

aliquid ab agente, sed forma in quantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud, in quo est et quiesciendo in ipso: et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute.... Similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente, *non ex hoc quod aliquid sit a sciente:* et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sua ratione importat influxum quendam in volita. *Quaest. disp. De Verit. q.* 2. *a.* 14.

da quell' unico principio, che essa pone, può fare nascere tutte le cose. Essa deve concepire l' essere indeterminato come materia, la quale dal principio attivo, che ad essa è immanente, anzi è una stessa cosa con lei, viene determinata in un progressivo svolgimento; cosicchè l'essere fa sè stesso suo oggetto, e per la conoscenza, che questo oggetto non è diverso da lui medesimo, diventa soggetto compiuto, vale a dire ente conscio di sè.

Per tacere qui le altre contraddizioni inchiuse in questa teorica, un cosiffatto pensare non può aver luogo in un ente, nel quale l' essere è lo stesso, che l' intelletto, e molto meno in quell' ente, in cui l' essere è lo stesso che il pensare; cioè il quale non solo quanto alla intera sua essenza è intelletto, ma anche quanto all' intero suo essere è intelletto attuato; e perciò è il pensare puro. Ed appunto perchè questo dall' antica filosofia fu, non che semplicemente affermato, ma spesso e copiosamente dimostrato, non esitiamo di asserire, avere quella confutato vittoriosamente l'istesso pensiero fondamentale del moderno Panteismo.

Questa confutazione riposa sopra due proposizioni dall' antica filosofia, da noi già trattate altrove. La prima si è, che l' ente è conoscibile *da sè*, non in quanto è possibile, ma solamente in quanto è attuale. Essere conoscibile da sè, che altro importa, se non manifestarsi alla mente conoscitrice? Ora ciò, che non ancora esiste, non può manifestarsi, non può apparire, nè operare. Del resto questo principio viene pure ammesso dalla filosofia panteistica stessa; giacchè, secondo lei, l' essere diviene obbietto, og-

getto della conoscenza, in quanto viene determinato, ossia differenziato: ciò, che, in questa filosofia, è lo stesso, che in quanto viene alla esistenza. Ora da questo principio siegue, che l' ente quanto più è in atto, tanto più deve essere conoscibile. L'ente dunque, che è puro atto e scevro di qualsiasi potenzialità, deve avere il supremo grado di conoscibilità; di che siegue, che l'essenza divina, quale puro essere, deve essere per l'intelletto pura luce, anzi lo stesso lume intelligibile (nn. 139, 378). Ora si è pure dimostrato, che un ente quanto più, per la sua determinatezza e semplicità, è rimoto dalla potenzialità della materia, tanto più partecipa la virtù di conoscere (n. 27); e questo è il secondo principio, che qui ha da considerarsi (1). Neanche questo può essere negato dalla filosofia monistica (2). Giacchè essa certamente intende per l' idea assoluta il pensare il più consumato: ora la stessa idea viene da essa dichiarata per l' atto più perfetto e per l' ente più semplice, a cui è contropposta la materia, come il potenziale, ed il particolareggiato. La Scolastica adunque inferiva così: Un ente, che non ha questo o

(1) Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis: unde eius natura secundum hoc, quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis: et quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva: unde Avicenna dicit in l. 8. suae Metaph., quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quo sua quidditas spoliata scilicet a materia est res, quae est ipsemet. *Quaest. disp. de verit. q.* 2. *a.* 2. *Cf. S.* 1. *q.* 14. *a.* 3. *et* 4.

(2) Così chiamano in Alemagna la filosofia dello Schelling e dell' Hegel, perchè insegna, che tutto *è uno. Nota del Traduttore.*

quell' essere, ma è l' essere stesso, è perciò medesimo atto purissimo, e, come tale, per la sua determinatezza e semplicità, è l'opposto perfetto della materia. Per la stessa ragione dunque, per cui è il più conoscibile, che possa darsi, è altresì capace della conoscenza la più perfetta: ossia è la somma intelligenza. Ora in un ente, nel quale ha luogo quella purezza di essere, l' intelligenza non può concepirsi quale potenza nella sostanza, ossia quale accidente: la sostanza stessa dev' essere intelletto. In lui dunque l' essere, e l' essere intelletto è veramente tutt' uno. Ma se è così, in lui l' intelligibile perfettissimo coll' intelligenza perfettissima non è un solo unito, ma è immedesimato; e dove questo si avvera, anche la conoscenza, la quale dipende da questa unione, dev'essere data in pari tempo. Dove l' essenza stessa è intelletto, l' essere è pensare. Di qui siegue, che Colui, nel quale solo si trova identità dell' essere e del pensare, cioè Dio dev' essere a sè stesso perfettamente manifesto, nè tale diventa in séguito di un processo di attuazione o differenziamento. L' essere veramente assoluto è come puro atto, così pura conoscenza (1).

(1) Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo: essentia autem Dei secundum se ipsam perfecte intelligibilis est, ut ex praedictis patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte se ipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus est sua essentia.

Actus intellectus sicut et aliarum animae potentiarum secundum obiecta distinguuntur (Vedi sopra n. 133.). Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed

In qual modo dunque la filosofia monistica, mentre pure considera l' unità dell' essere e del pensare avanti tutto nell' assoluto, è arrivata nondimeno ad un risultato diametralmente opposto, affermando, dovere Iddio, per divenire manifesto a sè, mediante quel processo del pensare, farsi obbietto a se stesso, producendo, come sua apparenza, il mondo? Perchè a quel pensare, da cui essa filosofia muove, non dà già per obbietto il vero assoluto, ossia l' essere puro, dotato di somma determinatezza ed attualità; ma il falso, ossia, se così si vuole, il negativo, il quale è somma indeterminatezza e potenzialità.

Ora un pensare, che ha per oggetto primitivo questo essere indeterminato, se fosse capace di svolgersi da se stesso, potrebbe farlo soltanto, producendo da prima nell' essere quelle determinazioni, per le quali diverrebbe obbietto della conoscenza. Siccome dunque da una parte l' identità dell' essere e del pensare, la quale non ha luogo, che in Dio, viene trasferita al mondo; così dall' altra viene trasferito nell' assoluto il processo del farsi e del pensare, che è proprio del finito. E perchè una cosiffatta speculazione urta e necessariamente s' inviluppa in contraddizioni, o piuttosto non può progredire, se non per una catena non interrotta di contraddizioni, vuole persuaderci di considerare queste contraddizioni stesse, come contrapposti, nei quali si trova ravvolto il pensare finito, promettendo di liberarci da quelli per mezzo

perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur se ipsum intelligit. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 47.

del suo metodo. Dobbiamo dunque considerare questo metodo nelle sue attinenze colla teorica della conoscenza insegnata dagli antichi, nella quale, a quanto si dice, il nuovo metodo avrebbe le prime sue radici.

557. Per quale ragione il metodo, che si piglia il nome di assoluto, suole convincersi di falsità? Col dimostrare la contraddizione, che si commette, considerando da una parte l'essere, da cui si muove, quale essere affatto indeterminato; e dall'altra parte, facendo procedere da esso tutte le cose, e ciò per la propria sua attività (1). Affinchè l'essere, che è nulla, faccia se stesso tutte le cose, deve contenere in sè tutte le cose, non solo quanto alla potenza (passiva); ma eziandio quanto alla possanza attiva e produttrice: e se il pensare deve da sè stesso produrre le determinazioni, deve avere per suo obbietto, sin da principio, non già l'essere, che è nulla; ma l'essere che è tutto. Noi abbiamo osservato, quando trattammo del *Metodo*, che l'Hegel, volendo per dialettica giustificare la dottrina dello Schelling sull'identità di tutti gli opposti, ebbe recate alla luce tutte le interne contraddizioni di quella. Perchè in verità il cominciamento del nostro pensare è l'essere indeterminato, il pensatore sagace e sobrio, che non voleva contentarsi di una pretesa intuizione più eccelsa, non poteva dare alla dialettica un nuovo punto di partenza. Dall'altra parte, se fosse possibile, che da un essere, per mezzo della determinazione di se stesso, procedessero tutte le cose, questo essere non potrebbe

(1) Stahl, Filosofia del diritto Vol. 1. l. 1. sez. 1. Staudenmayer. Critica del sistema hegeliano. pag. 216. e segg.

importare altro, che l'essere assoluto, il quale, quanto alla virtù, contiene tutte le cose. Così l'Hegel si trovò costretto a considerare l'essere *indeterminato*, quale essere *assoluto;* e da questo scambio di concetti dipende il principio, il progresso ed il compimento della sua e di qualsiasi altra speculazione panteistica. Ora noi vedemmo già, che S. Tommaso, al contrario, separa acutissimamente questi concetti, ammonendo molto gravemente di evitare il loro scambio (n. 408).

L'essere universale, da cui comincia il nostro pensare, è senza determinazione veruna, perchè è al tutto vuoto, e, come noi lo pensiamo, non può trovarsi, che nel nostro pensiero. Per potere realmente esistere, deve, per determinazioni sopravvegnenti, ricevere ciò, che in sè non contiene. Dell' essere assoluto, al contrario, il quale è il principio, ossia la causa delle cose, si può ben dire, che dobbiamo pensarlo senza determinazione, in quanto non ci è lecito di limitare la sua sostanza per ciò, che in lui pensiamo, come se fosse solo questo, e niente altro; essendo esso l'essere stesso, e perciò è l'uno in maniera, che sia anche l'altro, *l'altro* diciamo, non già il negativo dell'uno od il suo opposto; ma qualsiasi altro positivo o perfetto, che può concepirsi. Nè può pensarsi indeterminato, quasi mancasse di determinatezza; imperciocchè, per esistere nella sua proprietà, e per essere distinto da ogni altro, non deve ricevere ciò, che non ha; ma in ciò precisamente consiste la sua proprietà, e per ciò è diverso da tutto quello, che è e può essere fuori di lui, che possiede la pienezza dell' essere, e non può ricevere ulteriore determina-

zione (1). L'universale dunque è il vuoto, a cui nulla è aggiunto, ma a cui tutto (finito) può aggiungersi; l'assoluto è la pienezza infinita, oltre a cui niente può pensarsi.

Così S. Tommaso combatte l'errore di Almerico; additando tuttavia, come cagione di questo, ancora un altro scambio di concetti; quello cioè, con cui il *semplice astratto* viene preso per l'assoluto. Questo certamente è semplice, è anzi il semplicissimo, non racchiudendo, non ostante tutta la sua pienezza, veruna distinzione reale, e perciò anche veruna composizione; ma esso è semplice, com'è semplice un ente in sè e per sè sussistente. Non così il semplice dell'astrazione; il quale è l'ultimo, che rimane, quando in noi e nelle cose rimuoviamo col pensiero l'una dopo dell'altra le determinazioni, ed è come una parte, come il primo cominciamento di una cosa, e non già una cosa per sè sussistente, molto meno un ente perfettissimo nel suo essere (2). Anche questo scambio si manifesta chiarissimamente nel Panteismo logico del nostro tempo. L'essere, da cui esso muove, non è altro, che quel semplice dell'astrazione; e tuttavia

(1) Nel luogo di sopra citato (n. 408) così continua S. Tommaso: Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quod nihil ei addi potest. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 26.

(2) Quia Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum, quae sunt in nobis, Deum esse quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti. *Ibid.*

esso lo tratta come se fosse, allo stesso tempo, l'assoluto in somma semplicità sussistente (1). Perciocchè il processo logico del pensare si compie, « quando il pensiero ritorna, nell' idea assoluta, a quella semplice unità, la quale era il suo cominciamento. »

Da cosiffatta accusa di scambiare i concetti, si giustifica la filosofia monistica, facendo osservare, comparire l' essere puro, in quella sua indeterminatezza ed in quel suo vuoto, al principio del processo dialettico, appunto perchè non è, che il cominciamento della conoscenza; compiersi nondimeno il movimento circolare del pensare per ciò stesso, che ci conduce alla cognizione, che quell' essere indeterminato e vuoto è tuttavia, nella sua semplicità, ogni cosa.

Ma questa è una giustificazione, dalla quale si mette pienamente in luce l' intrinseca contraddizione di quel metodo. Il pensare, senza dubbio, procedendo dall' essere universale, può arrivare all' essere assoluto; ma solo dando a quel suo primo concetto vuoto una contenenza presa non già da esso, ma d' altronde; e così arriva a conoscere, essere l'assoluto diverso da tutto ciò, che conduceva la mente pensante a lui, e, più che da ogni altra cosa, diverso da quell' essere universale, che era il cominciamento del suo pensare. Ora la filosofia monistica

(1) Il cominciamento essendo cominciamento, il suo obbietto è qualche cosa d' immediato; ma è un immediato, che ha il senso e la forma di astratta universalità..... L' immediato della percezione sensibile è un vario ed individuo. Ma il conoscere (dell' intelletto) è un pensare comprensivo; e quindi il suo cominciamento non è, che un elemento del pensare, un *semplice* ed un *universale*. *Logica soggettiva sez.* 3. *cap.* 3. *p.* 332.

dall' universale pretende pervenire all' assoluto, riempiendo il vuoto dell' universale dall' universale stesso. La contraddizione dunque dimora in ciò, che quell' essere universale, da cui comincia il nostro pensare, ed il quale dicesi essere senza contenuto e senza determinazione, viene, ciò nulla ostante, considerato, come l' Hegel stesso si esprime, quale *grembo assoluto e punto infinito di scaturiggine e d' impulso, da cui tutto procede, ed in cui tutto ritorna, e viene contenuto eternamente* (1). E veramente, in questo modo, il primo e sommo *universale* è preso in pari tempo quale prima e somma *causa:* scambio, da cui era lontanissima la Scolastica, quando diceva: il primo universale si trova in tutte le cose, e non travalica la misura di veruna cosa; la causa suprema nondimeno è, senza veruna proporzione, elevata sopra tutte le cose (n. 410).

558. Ma la questione può considerarsi eziandio da un altro lato. Quando si dice, che l' essere puro (2), perchè indeterminato, è un essere, che è eziandio nulla, e che il nulla, suo altro, è un nulla, da cui tutto può farsi; non si fa altro, che determinare un medesimo concetto, cioè il concetto dell' essere in genere, sotto un doppio rispetto. Ora s' egli è uno sbaglio lo scambiare l' essere assoluto coll' universale, pensando questo quale essere indeterminato; lo sbaglio è ancora più manifesto, quando il medesimo si considera quale nulla, che può diventare tutto. Nel luogo di sopra citato S. Tommaso chiarisce questo

(1) Filosofia di Religione I. p. 93.

(2) L' essere puro, da cotesti filosofi, perpetuamente si confonde coll' essere in genere.

pensiero, qualificando l'essere divino per tale, che, a cagione della pienezza, in cui è compiuto, non può ricevere ulteriori determinazioni. Ora egli è noto, che, nella dottrina scolastica, intorno a Dio, forse nessun pensiero viene esposto con più precisione e forza di questo; che cioè in Dio non vi è nessun processo del farsi, il quale sia svolgimento, formazione o mutazione (1). In quale aperta contraddizione non si trova dunque il metodo della filosofia monistica, con questa dottrina della perfezione e quiete dell' essere divino! Giacchè, secondo quel metodo, l'assoluto non può essere tutte e singole le cose, se non in quanto si trova in un continuo farsi e disfarsi, in un interminabile svolgimento e distruzione.

Peraltro si osservi, come anche qui si manifesti la confusione del processo logico col processo reale. Imperciocchè è verissimo, che quell' essere universale, da cui comincia il nostro pensare, rimane in tutti e singoli i concetti, e si trova, per la vicenda delle determinazioni, che gli dà il nostro pensiero, in certa maniera, in una continua mutazione. Ciò dunque, che avviene del concetto nel nostro pensare, avverrebbe, secondo il metodo assoluto, anche nella realità; cioè un medesimo essere diventerebbe tutto. Nè dobbiamo lasciare inavvertito, che la filosofia monistica, mentre si palesa per Panteismo idealistico, identificando il pensare coll' essere, e la virtù di pensare colla virtù di creare, fa eziandio causa comune col Materialismo, per questa sua dottrina dell' essere, che diviene tutto. Di fatto, in che consiste l' essenza del

(1) Teologia antica. Vol. 1. Tr. 2. c. 3. Cf. sopra n. 29. e segg.

Materialismo, se non nel trasferire a tutto ciò, che è, quello, che non vale, se non pei corpi? Cioè nell' affermare, che tutto, quanto alla essenza, consiste in una materia, la quale, per l'attività della forma, viene trasmutata in tutte le cose possibili. Ben presto vedremo come, anche da questo lato, il Panteismo sia stato impugnato dagli Scolastici.

559. Fin qui abbiamo dimostrato, differire la dottrina degli Scolastici dal metodo assoluto in ciò, che in questo e non già in quella l'essere, da cui principia il nostro pensare, viene scambiato nell'assoluto. Ma al tempo stesso abbiamo anche osservato, giusta gli Scolastici, quell' essere ricevere le sue determinazioni non da sè stesso, sì dal di fuori; e questa è una seconda ed importantissima differenza. L' Hegel stesso lo addita con queste parole: « L' essenziale si è, che il metodo assoluto ritrova e conosce la determinazione dell' universale nell' universale medesimo. Il pensare comune e finito, astraendo l' universale dal concreto, riprende poi, in una maniera del tutto esteriore, ciò, che nell' astrazione aveva lasciato da banda. Il metodo assoluto, al contrario, non è una mera esterna riflessione; ma prende il determinato dal suo obbietto stesso, essendo egli stesso l' anima ed il principio di questo (1). » Ciò vuole dire: il pensare è lo stesso essere; e quindi tutte le determinazioni, che pone in sè stesso, le pone anche nell'essere.

Il metodo assoluto dunque s' ingegna di provare, quello, che *la riflessione comune* separa come diverso, essere identico l' uno coll' altro e coll' universale; ed

(1) Log. soggettiva, sez. 3. cap. 3. p. 335.

in ciò consistere la conoscenza comprensiva dell' intelletto, in opposizione alla conoscenza riflessiva della ragione. L'intelletto cioè comprendendo intende, che, nel concreto attualmente esistente, tutti gli opposti sono tolti via, di modo che sia tutt' uno ciò, che dall' astrazione fu diviso: e così, esempligrazia, il farsi e l' esistere è l' unità dell' essere e del nulla; ogni ente realmente esistente è nello stesso tempo infinito e finito, universale, particolare e singolare, ecc. ecc. Ora a questa intelligenza perveniamo (così ci vuole avvertiti) soltanto, quando abbiamo chiaramente capita la *forza della negatività,* per la quale ogni cosa passa nel suo *altro,* e poscia, rimovendo questo suo altro, in quanto tale, si pone con esso quale uno ed identico. Il metodo assoluto adopera diversi modi di parlare, per esprimere questo suo pensiero, sperando, senza dubbio, che quando il suo secreto, espresso in una maniera, rimanga incomprensibile, vi sia rimediato con un' altra. Quel passare nel suo altro adunque viene anche significato, come un riferirsi negativamente a sè stesso, che medesimamente è un distinguersi da sè stesso, come pure un *respingersi da sè stesso*, od anche un *togliere l' immediatezza collo spingere fuori gli opposti* ecc. ecc. Ma, tutto ciò non ostante osserva il Günther: « Spesse volte nella logica dell' Hegel si richiama l' attenzione sul passaggio dell' ideale al reale (dall' astrazione alla esistenza concreta), dichiarandolo incomprensibile per la ragione, ma non già per l' intelletto. Ed in verità, che cosa potrà essere incomprensibile all' intelletto, se questo una volta per sempre trova comprensibile, che passare non vuole dire altro, se non respingersi

da sè stesso; e questo non altro, che riferirsi a sè stesso? » (1).

Intanto l'Hegel afferma, che, per comprendere questo incomprensibile, basta la semplice intelligenza di quella proposizione della logica, che cioè il negativo è altresì un positivo. Ed egli continua a spiegarsi: « L'opposizione contraddittoria non si risolve in zero, cioè nel nulla astratto; ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del *particolare* suo obbietto. Una cosiffatta negazione dunque non è tutta negazione; ma è soltanto la negazione della cosa determinata, che si risolve; quindi essa è la negazione determinata. » Ora da questo segue ciò, che per l'Hegel è capitale (2): « *Nel risultato* (nella negazione) *è essenzialmente contenuto ciò, da cui risulta;* nel non essere p. e. l'essere, nel non infinito l'infinito. « La negazione, ossia il risultato, essendo negazione *determinata*, ha un obbietto. Essa è un nuovo concetto; ma è un concetto più alto, più ricco dell'antecedente; giacchè esso è aumentato dalla negazione o dall'opposto del concetto precedente: quindi contiene questo; ma contiene anche di più, essendo esso l'unità di lui e del suo opposto. Per questa via generalmente deve formarsi il sistema dei concetti, e

(1) Eur. ed Heracles p. 84.

(2) Nel luogo di sopra citato (n. 545) si legge: « il primo è quindi essenzialmente riposto e conservato nell'altro. » Il più importante nella conoscenza intellettuale si è di mantenere il positivo nel negativo; il contenuto della supposizione nel suo risultato. *Log. soggett. p.* 340.

Risultato dall'Hegel si chiama la proposizione od il concetto, derivato pel processo logico; e supposizione quella cognizione, dalla quale si deriva.

compiersi, procedendo senza fermarsi, e senza accogliere nulla dal di fuori » (2).

560. Certamente non è difficile l' intendere questa veramente semplicissima verità; che cioè non si può pensare l' opposto di una cosa, in quanto tale, se non si pensi la cosa stessa; giacchè l' opposto non è altro, che la cosa negata: e quindi una tale proposizione od osservazione non manca in nessuna Logica, quanto che meschinissima. Ma incomprensibile resta, ciò, che la *Logica scientifica* (come l' Hegel, intitolò la sua, conforme alla supposizione, dalla quale muove) intende sotto questa dottrina, tanto semplice quanto vera; cioè, che siccome nel concetto, così eziandio nella realità l' opposto ritiene in sè la cosa, che viene negata. Ciò che soprattutto importa all' Hegel, e di che vuole ad ogni modo farci capaci, si è, che siccome il concetto del *non infinito* racchiude il concetto dell' *infinito* da esso presupposto; così anche l' ente non infinito contiene l' ente infinito, che esso presuppone. Se il pensare e l'essere sono, senza più, identici, e se i concetti, che noi formiamo, sono le essenze delle cose stesse, tanto che queste esistano pei concetti e nei concetti, sarà forza concedere cosiffatte conseguenze; ma senza una tale presupposizione, certamente no. Posto adunque, che, mediante la negazione continuata, *il sistema dei concetti possa, senza accogliere in sè nulla dal di fuori, compiersi,* non perciò sarebbe giustificata quella presupposizione. Non si sarebbe guadagnato altro, che l'intendere come i concetti, e però le cose pensate, od il mondo ideale, si formino nella nostra mente; ma

(1) Logica 1. p. Introd. p. 51.

che il mondo reale si costituisca per questo stesso pensare, e che le cose siano e sussistano per questi concetti, codesto, dopo il compimento del sistema, non sarebbe meglio dimostrato, che al principio. Si può bensì giustificare una presupposizione con uno svolgimento più accurato, purchè tuttavia per un tale svolgimento si renda sempre più comprensibile l'obbietto; ma quando la supposizione fino dal principio non ispiega nulla, anzi stabilisce asserzioni assurde, il continuato svolgimento non può servire, che a confutarla sempre più. Questo avviene nel nostro caso; mercecchè dire, che siccome il concetto del non essere racchiude il concetto dell' essere, così il non essere contiene l' essere, e che l' essere ed il non essere, nella loro tranquilla identità (in ruhigem Einssein) diventano l' esistere, ciò non solo è inesplicabile, ma è falso, è insulso.

Od è forse questo contenuto altresì nella dottrina di sopra trattata, che cioè in ogni ente finito l'essere è congiunto col non essere? Pare che non sia necessario di provare il contrario. E di vero, che mai si afferma con quella dottrina? Ogni cosa finita è un ente, perchè è qualche cosa, ed è questa cosa determinata; ed ogni cosa finita è un non ente, perchè non è quell' altra cosa determinata. Qui dunque l' essere, che viene affermato della cosa, non è già il medesimo, che di lei viene negato. Il bruto es. gr. è un sensitivo, e, secondo, ciò è un ente; ma non è un ragionevole, e, secondo ciò, è un non ente. Giusta l' Hegel nondimeno la forza della negatività consiste appunto in questo, che quel medesimo essere, che viene posto dall' affermazione, venga ne-

gato e pure mantenuto nella negazione. Ed in questo è posta l' assurdità di un tale sistema ; la quale viene portata all' eccesso, quando l' identità dell' essere e del non essere si afferma, non di qualunque essere , ma dell' essere generalmente ; e così si trasferisce all' essere assoluto, affermando : Dio è l' essere, che in pari tempo è il nulla ; e quindi Dio è l' *eterno processo*, che si svolge dalla riunione dell'essere col non essere.

561. Vi è ancora un altro punto da ben considerarsi in questo luogo. Poniamo, che si dia un pensare, il quale pei concetti e coi concetti produca le cose ; questo pensare creatore tuttavia non potrebbe essere, che il pensare veramente assoluto, e non già quello, il quale viene descritto in cotesta *Scienza della logica*. Giacchè questo si formerebbe a guisa di un essere organico, successivamente inoltrando dall' essere vuoto o dal nulla, per tutte le categorie, finchè apprendesse nella idea assoluta sè stesso, quale unità viva di tutto il pensato, il pensabile, l' esistente, e con ciò venisse alla sua quiete. Del progresso del metodo assoluto si può dunque dire lo stesso, che del suo punto di partenza. Giusta il suo principio , esso dovrebbe muovere dall' assoluto; ma di fatti muove dall' universale, che vuole venga preso per l' assoluto. Parimenti, giusta il suo principio, il metodo assoluto dovrebbe progredire per la via della sintesi, dal sommo all'infimo, dall' infinito al finito; stantechè un pensare, che produce tutto il pensato, deve certamente attingere dalla sorgente di tutto l'essere. Ma in fatti esso incede per la via dell' analisi , progredendo dall' imperfetto al perfetto: giacchè dall' essere, che è nulla, viene al farsi;

dal farsi, all' esistere; dall' esistere, alla essenza ecc. Ciò non ostante, esso opera, come può operare solamente la sintesi, svolgendo il tutto dal suo cominciamento, ossia dal primo concetto, come da principio, che tutto in sè racchiuda, e quindi costituisce l' imperfetto causa del perfetto. Perciocchè, il pensare, che produce tutto, nel suo cominciamento è vuoto, come l' essere, che è nulla, perchè questo solo è il suo contenuto, o piuttosto perchè con questo è una stessa cosa; e questo pensare vuoto dovrebbe da sè stesso produrre tutto. Quando dunque si è detto, essere questa la proprietà del metodo assoluto, che è insieme analitico e sintetico, noi non lo possiamo concedere, se non nel senso testè spiegato; cioè che esso è analitico, in quanto comincia dal minimo e dall' infimo; è sintetico, in quanto da questo, come se fosse l' ottimo ed il sommo, vuole derivare ogni cosa. Questa intrinseca contraddizione del metodo assoluto è la cagione della incomprensibilità delle sue dottrine; mercecchè gli artifizii dialettici possono bensì fare, che gli assurdi non si riconoscano a prima vista per tali, ma non già, che essi all' intelletto divengano comprensibili.

562. Ritorniamo ora alla dottrina degli Scolastici, per vedere, se quella non conosceva altro pensare, che il così detto della ragione astraente. Se l' Hegel dice, che « questo (nella sua riflessione), senza penetrare al di dentro, non fa, che ripigliare ciò, che, nel formare il concetto astratto od universale, avea omesso; » codesto suo detto può essere occasione di prendere l' astrazione in quel senso storto già più volte da noi menzionato. Noi veniamo all'universale in un'al-

tra maniera dalla rappresentanza sensibile, ed in un'altra dalla rappresentanza intellettuale. Se p. e. non riguardiamo soltanto sensitivamente quest'aquila, ma la pensiamo, e ne abbiamo quindi un concetto; da questo concetto concreto e singolare giungiamo all'universale, separando ciò, che in esso è contenuto. Astraendo dalla proprietà individuale, non pensiamo più quest'aquila, ma l'aquila; astraendo poi da ciò, che è proprio all'aquila, pensiamo l'uccello, e così, continuando nell'astrazione, arriviamo al concetto universalissimo, pensando quell'individuo concreto quale ente. Ma una siffatta non è l'astrazione, per cui in noi da prima nascono i concetti; questa batte la via contraria, cominciando dall'universalissimo, e pensando la cosa prima quale ente, poi quale vivo, quindi quale sensibile ecc. (n. 68); e ciò per la ragione, perchè tale astrazione non presuppone altra rappresentanza, che la sensibile. La rappresentanza sensibile cioè non racchiude punto gli elementi della rappresentanza intellettuale sì, che questi da quella possano ottenersi, separando, o, come si ama dire coll'Hegel, omettendo alcuna cosa, e mantenendo ciò, che resta. L'intelletto deve produrre la rappresentanza, per cui conosce, ossia il concetto; e lo produce, cominciando dai primi suoi elementi, cioè dal più imperfetto. Ciò, che viene appreso in questi elementi, ossia nei concetti universalissimi, l'essere, la vita ecc., è contenuto non già nella rappresentanza sensibile, bensì nell'oggetto, che dalla rappresentanza sensibile è percepito, secondo le sue apparenze: esso si manifesta all'intelletto per queste apparenze, e solo per esse; e quindi con dipendenza dalla sensitività.

Egli è dunque vero, che l'antica dottrina, rendendosi ragione dell'origine della conoscenza, ammette, come fa l'Hegel, quale primo ed immediato oggetto del pensare, l'essere concreto, come questo si trova nella intuizione sensitiva, e, quale primo elemento del pensiero, l'universale, cioè il concetto dell'essere (1). Parimente è vero, che essa non già, siccome il metodo assoluto, pretende di compiere il concetto da quel primo universale stesso, astraendo da tutto, che è fuori di esso; ma piuttosto riempie, a parlare così, il vuoto dell'universale (ossia il concetto dell'essere in genere), per quella stessa via, per la quale acquistò quel concetto medesimo. Imperciocchè, come trova l'essere soltanto mediante l'apparenza, così conosce quest'essere quale sostanza, quale vita ecc., perchè anche come tale apparisce. Essa dunque, ignorando il mistero della negazione, non sapeva *compiere il sistema dei concetti* per una via, che *non prendesse niente dal di fuori*. Ma egli non è vero, che ciò, che nell'astrazione comparisce separato, come elemento del concetto, non sia stato nell'oggetto reale, anche dall'antica filosofia, concepito quale uno per unità concreta ed attuale; nè è più vero, che dalla così detta riflessione non sia anche essa progredita alla comprensione; a quella tuttavia, che corrisponde alla natura della nostra mente.

563. Per convincere di ciò il lettore, a noi basta rivocargli alla mente i punti dottrinali già trattati.

(1) Sebbene neppure questo possa dirsi di tutta la Scolastica: giacchè lo Scoto (l. dist. 3. quaes. 2. ad 2. quaest.), e con lui parecchi altri, non appartenenti del resto alla sua scuola, giudicarono probabile, che il primo concetto apprenda il concreto, secondo la sua proprietà.

Appena S. Tommaso comincia a cercare dell' astrazione, e tosto dichiara, che la maniera, onde il nostro intelletto conosce le cose, non corrisponde alla maniera, onde le cose sono; e che quindi sarebbe falso il nostro pensare, se volessimo supporre, esistere le cose nella realità in quella stessa maniera, in cui sono nel nostro pensare astrattivo (1). In questo luogo deduce da una tale proposizione, che dunque non dobbiamo pensare la quiddità delle cose, come un universale, che esista fuori degli enti individui; nè supporre, essere distinto nella sostanza divina ciò, che apprendiamo con diversi concetti. In altra occasione poi spiega, per quella stessa ragione, come nella realità non sia distinto ciò, che i nostri concetti distinguono nella essenza delle cose create; e noi ne ragioneremo trattando della sostanza.

Ma la Scolastica non tralasciò nemmeno di rendersi conto molto accuratamente della ragione, per la quale le cose nel nostro pensare siano altrimenti, che in loro stesse. Se potessimo conoscere immediatamente la loro essenza, la vedremmo certamente anche come è nella sua unità; ma essa non ci si manifesta, se non per le sue apparenze, le quali sono varie (n. 123). Inoltre siccome, dall' una parte, gli Scolastici dalla immaterialità della mente compresero la facoltà di conoscere, ed in sè stessa e nelle cose, non solo le apparenze, ma anche l' essenza (nn. 76. 106); così dall' altra parte, deducevano dalla unione della mente col corpo, la limitazione di essa mente nel conoscere la essenza, solo per mezzo delle apparenze. Ed avendo in ciò trovata la ragione, perchè l' intelletto umano perviene alla

(1) Summ. p. 1. q. 85. art. 1. V. sopra n. 67. e 144.

conoscenza dell'assoluto, soltanto per la via dell'analisi; vedevano nondimeno altresì, gli Scolastici, come, conosciuto una volta l' assoluto, ed in lui la causa di tutto l'essere e di tutta la verità, si apre allo spirito umano una via di sintesi, per comprendere dall' infinito il finito. Già più volte li abbiamo veduti incedere per questa via; e nelle dottrine, che tratteremo più innanzi, li seguiremo ancora più da vicino. La filosofia monistica certamente non si contenterà di questa sintesi; giacchè allora soltanto crede di uscire, dai ceppi del pensare astrattivo, alla libertà della conoscenza intellettuale, quando, togliendo via tutte le distinzioni, comprende essere l' universale in pari tempo (il) particolare, l' infinito (il) finito, l' essere (il) nulla, e perchè non aggiungeremo: il vero (il) falso? Intanto a noi pare, secondo tutto il fin qui detto, innegabile, che la filosofia dell' antichità cattolica tanto fu lungi dall' avere preparata la strada a questa riprovevole speculazione, che ebbe piuttosto, coi principii, che stabilisce intorno all' essere ed al pensare, dischiusa la via alla confutazione di quella.

III.

Dell' essere attuale e potenziale.

564. Un' altra distinzione dell' essere, per la quale Aristotele, al dire degli Scolastici, sparse lume sopra molte questioni oscure, è quella, di cui tratteremo in questo paragrafo. I filosofi greci più antichi s' invilupparono in diverse difficoltà, distinguendo soltanto tra ciò che *è*, e ciò che *non è*, senza badare, che ciò, che è, può essere *attualmente* (*actu*, ἐνεργείᾳ), o *po-*

tenzialmente (*potentia*, δυνάμει). A noi l' esaminare questa distinzione dell' essere in essere attuale e potenziale, rileva tanto più, quanto che non rade volte si lamenta l' ambiguità della parola *actus*, e quella distinzione è stata interpretata così a rovescio, che in lei si è voluto trovare la sorgente di errori deplorabili e grossieri. *Actus* (si dice) è preso ora per realità, ora per ciò, che dà realità; ora significa esistenza, ora attività ed azione, o qualsiasi cosa, che dia perfezione. Di più, la Scolastica, identificando l' essere potenziale coll' essere ideale, e quindi anche coll' universale, e prendendolo tuttavia per l' essenza delle cose, deve necessariamente indurre a quella sentenza, che l' universale, ossia il concetto, sia il principio (νοούμενον), e che il particolare od il reale sia l' apparenza (φαινόμενον); tanto più, che essa stabilisce in tutte le cose una composizione reale dell' essenza coll' esistenza, e la riduce a quella della *potenza* coll' *atto*.

565. Per rispondere a queste accuse, cominciamo dalla spiegazione dei termini *actus* e *potentia* (1). *Actus* da prima viene preso come sinonimo di *actio;* di modo che esprime un' attività, un operare, ed un' attività ed un operare, che produce mutazioni. Questo operare suppone un principio, che chiamiamo *potentia* facoltà. Distinguiamo poi la facoltà di operare, *potentia activa,* e la facoltà di patire, *potentia passiva:* quella è nell' agente la cagione, perchè possa operare sopra di un altro mutandolo; questa è nel paziente la cagione, perchè possa in sè ricevere l' azione ed essere

(1) Arist. Metaph. l. 9. (al. 8.) c. 1. S. Thom. in h. l. Suar. Metaph. Disp. 43.

mutato. Siccome dunque l' *actus* suppone una *potentia;* così alla *potentia activa* deve corrispondere una *potentia passiva.* Non deve poi recare maraviglia, che Aristotele consideri la *potentia activa,* come un principio, che cagiona mutazioni in un altro; giacchè, sebbene le creature viventi operino sopra sè stesse mutandosi, non sono tuttavia in questa operazione attive e passive, secondo tutta la loro sostanza; e si riferiscono perciò, sotto un tale rispetto, a se medesime, come ad un altro.

Prima di Aristotele la distinzione, di cui parliamo, non solo era poco in uso nella speculazione, ma venne perfino negata; in tanto che si affermava, una potenza trovarsi soltanto ove è un' azione, e quello soltanto essere possibile, che realmente esiste: giacchè, accadendo necessariamente tutto ciò, che accade, niente può accadere, se non quello che accade. Ma risponde Aristotele: Se fosse così, l' artefice p. e. possederebbe la sua arte solamente allora, quando la mette in pratica, e l' architetto potrebbe solamente edificare, quando edifica; di che seguirebbe, che acquisterebbe l' arte quante volte comincia, e la perderebbe quante volte cessa di edificare. Ora nessuno acquista un' arte, se non o imparandola da un altro, o inventandola da sè stesso; e nessuno perde l' arte acquistata, se non dimenticandola in tutto o in parte. Senza dubbio dunque vi debbono essere potenze quiescenti; e tra la potenza e l' operazione a lei corrispondente, deve darsi una distinzione reale. Se non fosse così, dovremmo chiamare cieco colui, che, potendo vedere, non vede, e sordo colui, che, potendo udire, non ode. Anzi non solo dovremmo affermare

cogli avversarii, che niente possa accadere, se non quello, che accade; ma dovremmo altresì negare, che accada qualsiasi cosa. Di fatto, chi non ha la potenza di operare, non può operare; ora se le cose allora solamente hanno la potenza di operare, quando operano, siegue che ciò, che non opera, non può operare. Il che se fosse, nessuna mutazione delle cose, nessuna generazione, nessuno interito sarebbe possibile nella natura. Se vi è dunque una distinzione tra la potenza e l' operazione di modo, che ciò, che non opera, possa operare, e ciò, che opera, possa non operare, vi deve essere altresì una distinzione tra il possibile e l' attuale; talmente che quello, che non è, possa essere, e quello, che è, possa non essere (1).

566. Tuttavia: il concetto dell' *actus* non è limitato all' azione, che induce mutamento. Cominciando il nostro pensare dalle apparenze sensibili, noi desumiamo da queste i nomi, per designare i nostri concetti. Quindi ciò, che pensiamo pel concetto di *actus*, lo esprimiamo con questa parola, perchè lo incontriamo da prima in ciò, che viene mutato o mosso. Ma non solo l'azione, che cagiona mutazione (l' *actio* propriamente detta), sì quella eziandio, la quale, senza operare sopra un altro, perfeziona il subbietto, in cui si trova, (la mera *operatio*) viene chiamata *actus;* p. e. il chiarore del corpo illuminato, la conoscenza e l' intuizione della mente (2). Anche dove hanno luogo mutazioni, si significa quale *actus* tanto l' effetto, che riceve la potenza passiva in riguardo a questa, quanto

(1) Arist. Metaph. c. 4. et 5. (al. 3 et 4).

(2) S. Thom.; Quaest. disput. de verit. quaes. 8. art. 6. V. sopra n. 21.

l'azione in riguardo alla potenza attiva. Da ciò si vede, che il concetto di *actus* è fondato sopra il concetto della perfetta attualità, o piuttosto dell' attuazione; per la quale ragione anche Aristotele dice, doversi riferire l' ἐνέργεια alla ἐντελέχεια (1).

Da ciò si spiega perchè si chiamino *actus* anche le forme e gli abiti, dai quali una potenza è disposta ad operare, come p. e. l' arte e la scienza. Per distinguere nondimeno queste forme dalla operazione, a cui abilitano, si chiamano *actus primi;* di modo che riguardo alla potenza, cui perfezionano, sono *actus,* e riguardo alla operazione, a çui dispongono (all'*actus secundus*), sono *potentiae* (n. 45) (2).

Ma non solo queste forme accidentali, sì anche la forma sostanziale del corpo è un *actus,* a cui corrisponde la materia, come *potentia passiva.* Giacchè la materia è nel corpo ciò, che è determinabile, e che deve essere determinato, per potere esistere; e la forma è quella, che la determina, ed in tanto la attua. In tutte le cose poi, che possono essere e non essere, l' esistenza deve considerarsi come *actus,* e l' essenza come *potentia.* Se perciò tra l' essenza e l' esistenza vi abbia una distinzione soltanto virtuale, od una distinzione reale, è quistione, sopra la quale sentiremo nel capo seguente le diverse sentenze degli Scolastici. Qui fa d' uopo considerare ancora più accuratamente le spiegazioni testè proposte.

567. E primieramente se, dopo il fin qui detto, si chiedesse una definizione propriamente detta dell'*actus,*

(1) Διὸ καὶ τοὔνομα ἔχεται ἐνεργεία κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. *Ibid. c.* 9. (*al.* 8.).

(2) Cf. S. Thom. quaest. disp. de potentia q. 1. a. 1.

risponderebbe Aristotele, non tutte le cose potersi definire, ma potersi bensì illustrare, e rendere palesi dal loro opposto. *Actus* si usa chiamare, come abbiamo veduto, non solo l'azione, ma anche le facoltà, le forze, le forme quiescenti, e l'esistenza stessa. Ma il fondamento di ciò è da per tutto lo stesso concetto: cioè il concetto dell'attualità, ossia della realità. Perocchè quando noi adoperiamo, per tutte le cose suddette, la parola *actus,* vogliamo dire, che un ente non solo può operare, ma opera; non solo può possedere questa forza, questa facoltà, ma la possiede; non solo può essere determinato da quella forma, ma è determinato da quella; non solo può esistere, ma esiste. Di qui nella denominazione *actus* si racchiude ciò, che noi esprimiamo coll'aggettivo *attuale,* ossia *reale;* e così intendiamo facilmente perchè Aristotele non voglia, che se ne domandi la definizione (1). L'essere realmente o attualmente è, come l'essere, uno di quei concetti semplicissimi, che non possono venire determinati da altri concetti.

Ciò non ostante, si potrà trovare una cosiffatta determinazione in quella definizione dell'essere attuale e potenziale, la quale molto frequentemente s'incontra presso gli Scolastici. *In potentia* è ciò, che non è, che *nelle sue cause,* e quindi per esse è in qualche maniera possibile; *in actu* è ciò, che è *fuori delle sue cause,* e quindi è in se stesso od in un altro, che già è *in actu.* In quanto dunque le cause

(1) Ἔστι δ' ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει..... δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὁ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. *Ibid. c.* 6.

sono diverse, in tanto sarà diversamente contenuto in esse, secondo la potenza, ciò, che per esse può farsi. Quando la causa opera con intelligenza e deliberazione, le cose sono in lei, in quanto da lei sono conosciute; e questo essere delle cose è il loro essere ideale, nel senso propriissimo, venendo chiamata idea dagli Scolastici, non qualsiasi cognizione della cosa, ma la cognizione prototipa od esemplare. Le cose tuttavia si fanno non per la conoscenza, ma per la operazione della causa; e perciò sono, secondo la potenza, *in potentia,* anche nella virtù della causa. L'essere, che perciò hanno le cose nelle loro cause, prima che esistano attualmente, viene dagli Scolastici chiamato *potentia obiectiva*, consistendo questo essere appunto in ciò, che le cose siano obbietto della conoscenza e della virtù di colui, che le produce (1). Le cose peraltro sono, secondo la potenza, anche in quello, di cui od in cui si fanno; e questo sta con esse cose nella relazione di causa materiale. Diciamo: *sta nella relazione di causa materiale,* e non già: è la loro causa materiale; mercecchè con questa causa non viene significato altro, che il subbietto, di cui od in cui la causa efficiente produce ciò, che nasce; e questo subbietto, qualora non si tratti della produzione di sostanze, può essere così bene spirituale, come materiale. L'essere potenziale, che le cose hanno in questo subbietto, in opposizione alla *potentia obiectiva,* viene chiamato *potentia receptiva,* od anche *subiectiva.*

568. Nè si differisca a vedere altresì l'applica-

(1) La *potentia obiectiva* comprende perciò la possibilità interna ed esterna, di cui parlano i moderni filosofi.

zione di questa dottrina. I Greci più antichi non attendendo alla distinzione, di cui parliamo, non seppero spiegare il nascere ed il perire delle cose naturali. Essi o asserivano, che tutte le cose fossero formate di una medesima materia atomistica, differenziandosi soltanto per la varia composizione di questa; o ammettevano, che ogni cosa racchiudesse atomi non solo di specie differenti, ma di tutte le specie; e che ciascuna fosse questo o quello, p. e. acqua, sasso, albero, solo perchè in lei prevalesse l'una o l'altra specie di atomi. Secondo questi sistemi dunque, non si avrebbe nella natura un nascere ed un perire nel senso proprio, ma soltanto una nuova congiunzione, o mistione della materia già esistente. Aristotele, al contrario, credette poter fare comprendere, come la natura, nel vero senso della parola, produca nuove sostanze. Le cose, che nascono di nuovo, sono potenzialmente nelle forze della natura, come nella loro causa efficiente, e nella materia, come nella loro causa materiale, prima che nella materia si attuino per mezzo della operazione di queste forze. In somigliante maniera seppe vincere la difficoltà, che si scontrava nella spiegazione del modo, onde l'anima perviene alla scienza. Egli è noto, che i Platonici non volevano concedere, venire prodotta nell'anima una scienza, la quale essa anima già non possedesse; ma piuttosto ammettevano, in noi ogni conoscenza, che acquistiamo, trovarsi già prima di acquistarla, e quella in noi quasi risvegliarsi come da un sonno. Secondo la dottrina di Aristotele, al contrario, la scienza originalmente non è in noi, quanto all'atto, ma è soltanto quanto alla potenza; essendo il nostro

intelletto condizionato in maniera, che in lui, come nel subbietto *(intellectus possibilis)*, venga prodotta la scienza, per effetto della operazione di una virtù allo stesso intelletto immanente *(intellectus agens)*.

569. Aristotele, mentre si argomenta di stabilire questa verità, che dal buon senso degli uomini viene conosciuta e mantenuta, produrre cioè la natura esseri, che non erano, ed acquistare la mente perfezioni, che prima non avea; non abbandona per questo il principio riconosciuto da lui, come da tutti gli altri filosofi, che *dal niente non si fa niente*. Ciò, che nelle cause è in potenza, non può dirsi semplicemente *niente*. Gli Scolastici, all'opposto, usarono di quelle stesse definizioni, per dichiarare il concetto della creazione, il quale invano si cercherebbe presso Aristotele. Essi osservarono, che diffinendo Aristotele la *potentia activa*, quale principio di mutazioni in un altro, questo concetto era da lui preso in senso troppo ristretto, perchè esclude la virtù di creare. Le forze della natura, come ogni causa finita, suppongono in verità un ente già esistente fuori di esse, per produrre qualche effetto. Imperciocchè gli effetti, che esse producono, o sono soltanto mutazioni accidentali di cose già esistenti; ovvero, se producono sostanza, che non ancora esisteva, esse non lo fanno, se non nella materia già esistente, e colla cooperazione di forze operanti in questa. Adunque, per produrre i loro effetti, quelle forze richiedono un subbietto, che da esse viene alterato, od anche trasformato; e quindi suppongono, oltre la potenza obbiettiva, anche la potenza subbiettiva. Ma quando una causa, per produrre i suoi effetti, non richiede un subbietto,

essa è, nel vero senso della parola, creatrice: è cioè possanza non di mutare soltanto e trasformare un altro, ma di produrre un altro dal nulla (1).

Vero è, che anche ciò, che viene prodotto da questa causa, prima che sia prodotto, è nella medesima causa secondo la potenza; ma ciò è solo, in quanto essa lo conosce, ed ha la virtù di produrlo: ciò che non impedisce, che venga prodotto dal nulla, nello stretto senso della parola. Con questa frase: *produrre dal nulla* non si vuol dire altro, se non che la cosa, la quale viene prodotta, non nasce perchè la causa muti un essere già esistente, sia il proprio della causa, sia un estraneo. Se si volesse escludere anche quell'essere potenziale, che le cose da farsi hanno nella possanza della causa, allora la proposizione: *dal niente non si fa niente,* non si dovrebbe restringere alla natura creata: essa sarebbe vera nella sua universalità; ma sarebbe in pari tempo inutile ed insulsa, in quanto non enunzierebbe altro, se non che il nulla non può essere causa; ciò che non è necessario di dire, quando si parla del vero nulla.

Con ciò si mette in nuova luce l'errore panteistico. Le sostanze finite possono cagionare in loro stesse mutazioni, e produrre da loro stesse altre sostanze; esse stanno quindi con questi loro effetti, non solo in relazione di causa efficiente, ma anche di causa materiale. Trasferendo ora questo a Dio, ed alla sua relazione col mondo, si avrà invece della creazione una metamorfosi dell' essere assoluto. Sarebbe dunque il massimo degli errori, se si volesse

(1) Suarez Metaph. disp. XX. sect. 1. Parleremo di ciò a suo luogo, e addurremo più citazioni.

dare alle cose, non solamente, nella scienza e nella possanza di Dio quell' essere potenziale, che gli Scolastici chiamano *potentia obiectiva;* ma anche, nella sostanza di Dio, quell' essere, cui essi chiamarono *potentia receptiva* o *subiectiva* (1).

570. Tanto basta per ora, in riguardo all' essere possibile ed all' attuale. Ma perciocchè quelli, che si querelano dell' ambiguità della parola *actus,* menano grande scalpore, che si usi di questa parola, per significare ora ciò, che è attualmente, ed ora ciò, che attua una cosa, dobbiamo qui toccare eziandio la questione: Se ed in qual senso *actus* significhi lo stesso, che *ens actuale?* E noi rispondiamo, che *actus* propriamente significa non tanto ciò, che è attualmente, quanto ciò, per cui una cosa, che può essere, è o diventa attuale; quindi ciò, che conferisce l' attualità. E questo è vero, non solamente quando la parola *actus* viene presa nella primitiva sua significazione, cioè di un' azione producente mutazioni; ma anche quando viene presa per semplice operazione, od anche per capacità e forma. Tuttavia allora, per conferimento di attualità, non si ha da intendere un generare o produrre, essendo, in questi casi, l' *actus* la causa dell' attualità per modo di forma *(causa formalis),* e non per modo di una virtù efficente *(causa efficiens),* come p. e. la vita è la causa, perchè il vivente vive. Ciò nulla ostante, è vero, che *actus* significa anche ciò, che è attuale, ed è lo stesso, che *ens actuale:* distinguendosi però *actus actuans,* ed *actus per se* od *absolute dictus* (2); ma anche qui la prima significazione, come

(1) S. Thom. Contra Gentes l. 1. c. 16. 17.
(2) Suarez Metaph. disp. 13. sect. 5.

la propria e la primitiva, è quella, che forma la base dell' altra. Giacchè non qualsiasi ente attuale si costuma chiamare *actus,* ma soltanto lo spirito puro e Dio, ed eccone la ragione. Secondo la teorica degli Scolastici , l' essenza dei corpi consiste nella materia come determinabile, e nella forma come determinante. Sebbene poi la materia per sè sola non esista, nè possa esistere; tuttavia nei corpi esistenti essa non è a pensarsi, come un meramente potenziale, ma deve pensarsi come un verissimo attuale. Imperciocchè essa materia non ha una esistenza per sè, solamente perchè è per sè indeterminata; perciò dunque che la forma è in lei e la determina, essa è sotto la forma e colla forma una parte dell' ente attuale. Per questa ragione si chiama anche la forma l' *actus* del corpo. Quando si dice dunque, degli spiriti puri, che sono *actus,* si vuole indicare, che in essi ciò, per cui sono attualmente, non esiste in un subbietto diverso da quello, come la forma del corpo nella materia; ma esiste per sè quale ente semplice. Per la stessa ragione si chiamano anche gli spiriti puri *formae per se subsistentes* (n. 92).

Adunque il senso di quella denominazione è appunto questo: che cioè l' attualità, la quale il corpo ha per la forma, lo spirito puro la possiede per la sua essenza stessa; talmente che non ha, come il corpo, l' *actus* soltanto nella sua essenza, ma la sua essenza è *actus*. Peraltro nello spirito puro si ha da distinguere l' essenza dalla esistenza , sicchè tra quella e questa corra la relazione della potenza coll' atto. Inoltre, nella essenza dello spirito sono racchiuse varie virtù e disposizioni, per la cui attività e perfezionamento si attua in lui molto di potenziale ; e quindi

egli diventa il subbietto di varii *actus*. In Dio, al contrario, nè l'esistenza, nè qualsiasi attività e perfezione è distinta dalla sua essenza: la sua esistenza colla sua essenza non istà in relazione dell'essere attuale all'essere potenziale, nè può la sua sostanza pensarsi quale subbietto e sostegno del suo operare e dei suoi attributi. In esso adunque non è nessuna specie di potenzialità; e perciò egli solo è, nel senso pieno della parola, *actus per se*, e viene quindi chiamato *actus purus*.

571. Ciò, che fin quì abbiamo detto, intorno alla essenza dei corpi e dello spirito creato, non che intorno all'essere divino, non potrà essere dimostrato, che nei seguenti Trattati, ciascuna cosa al suo luogo: qui non doveva servire ad altro, che a spiegare il concetto di *actus*. Vi è nondimeno un altro punto di dottrina, che in questo luogo merita di essere discusso (1). L'*attuale*, dice Aristotele, è *anteriore* al *potenziale*, tanto riguardo alla conoscenza, quanto riguardo all'essere; e gli Scolastici ricorrono a questo principio in diverse occasioni.

L'attuale dev'essere conosciuto prima del potenziale (o della potenza); giacchè la definizione di questo suppone il concetto di quello. Possibile è ciò, che può effettualmente essere; visibile ciò, che può essere veduto; visivo ciò, che può vedere; ragionevole ciò, che può ragionare. Dunque non possiamo conoscere la possibilità od il possibile in genere, senza il concetto dell'attualità o dell'esistere attualmente; nè questa o quella potenza, senza la rappresentanza di un atto, che ad essa risponda. Peraltro con ciò

(1) Metaph. l. 9. (al. 8.) c. 9. 10. (al. 8.) Cf. S. Thom. in hunc 1.

rimane soltanto provato, che il concetto del possibile suppone il concetto dell' attuale. Ma potrà lo stesso affermarsi anche del giudizio, che una cosa sia possibile? o vogliamo dire: questo giudizio presuppone forse la conoscenza di un attuale? Prendendosi la possibilità nel senso pieno della parola, e significandosi per quella non la mera pensabilità dell' oggetto, è chiaro, che la possibilità non può affermarsi, senza presupporre l' attuale esistenza della virtù, per cui può attuarsi ciò, che è pensabile. Ma ancorchè il giudizio, che una cosa sia possibile, si limiti alla sola pensabilità di quella, un tale giudizio non potrà almeno essere la prima verità, che da noi si conosca. Ciò non ha bisogno di prova, supposta la teorica degli Scolastici intorno alla conoscenza; giacchè, a tenore di questa, noi riceviamo la nostra scienza dalle cose. Ma prescindiamo da questa supposizione. Il primo, che la mente conosce è o essa medesima, od un' altro. Se conosce da prima se stessa, conosce, senza dubbio, qualche cosa di attuale; giacchè l'azione (l'operare) suppone l' attualità (l' essere). Se poi il primo, che la mente conosce, è un altro, quest' altro non può essere un meramente pensabile; anzi deve essere reale ed attuale. Imperciocchè quest' altro ecciterebbe la potenza quiescente della mente all' atto, e quindi opererebbe sopra la mente o immediatamente, o mediatamente, cioè mediante i sensi. Se l' azione è immediata, è chiaro, che soltanto un altro attualmente esistente può esercitare quell' influsso eccitante: se l' azione è mediata, soltanto quello stesso attuale, che opera sopra i sensi, potrà essere l'obbietto della mente destata al pensiero.

Nel fin qui detto già è contenuta la pruova dell' altra proposizione; cioè, che l' attuale precede il possibile, anche quanto all' *essere*. Certamente nell' attuale, che è stato attuato, precede piuttosto la possibilità all' attualità; ma in quella proposizione non si paragonano il possibile e l' attuale nello stesso oggetto; e si vuole quindi dire, che ogni cosa possibile, per diventare attuale, ed ogni cosa attuale, che è stata fatta, suppone un' altro, il quale non è soltanto possibile, ma esiste attualmente. Giacchè se non si voglia ammettere, che il possibile venga attuato da se stesso, certo dovrà essere attuato da un altro. Ora quest' altro e dev' essere in atto per potere operare; e non può certamente, senza operare, conferire veruna attualità. Per questa stessa ragione ripugna, che un possibile attui se stesso; nè questa ripugnanza viene tolta, quando, escludendo soltanto l'origine nel tempo, si consideri quello, che attuerebbe se stesso, come un potenziale, che eternamente si riducesse in atto, e come un attuale, che eternamente venisse ridotto in atto. Sia pure, come parecchi Scolastici ammettevano con Aristotele, che possa pensarsi un ente, il quale dalla eternità viene fatto da un altro; la contraddizione, che si trova nell' attuare se stesso, consiste in ciò, che l'attuare, prescindendo dal tempo, suppone di sua natura l' attualità (1).

Il *primo* dunque *di tutto ciò che esiste, è l' at-*

(1) Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu; tamen simpliciter actus est prior potentia: non educit se in actum sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 16.

tuale, e non il possibile. Si può per questa via provare l' esistenza di Dio creatore; ma si osservi, che quella proposizione deve essere riconosciuta per vera, anche prescindendo dalla relazione, che ha Dio col mondo. Ancorchè fosse incerto, se le cose di questo mondo, che nascono e periscono avanti i nostri occhi, siano enti per se sussistenti, o soltanto apparenze di un principio comune a tutte (particolareggiate da un universale), dal detto è chiaro, che questo principio (questo universale) dovrebbe esistere non solamente *in potentia,* ma *in actu.* Imperciocchè se esistesse attualmente, non in quanto è principio ed universale, ma in quelle sue apparenze ed in quei suoi particolareggiamenti, avremmo quell' ente chimerico, cioè quel potenziale, che eternamente attua se stesso. Ritorniamo ora a considerare il punto di partenza della filosofia dell' identità.

572. Questa filosofia si gloria, sopra tutte le altre, di porsi fino dal bel principio in mezzo dell' attualità; di non separare giammai il pensare dall' essere; ma di farlo svolgere (nascere) insieme con le cose: giacchè essa muove dal principio, che ciò, che esiste, è ragionevole, e ciò, che è ragionevole, esiste. Ma considerando la cosa più dappresso, noi non vi troviamo, che una pura illusione. Più, che di ogni altro sistema idealistico, si deve dire di questa filosofia, che essa muove dalla estrema astrazione, senza mai potere uscirne; ma, con un artifizioso tessuto di sofismi, si studia di fare accettare l' astratto, o quello, che non esiste, se non nel pensiero, per attuale. Ciò ci si farà chiaro, se confrontiamo il suo punto di partenza con quello dell' antica filosofia. Abbiamo concesso, am-

mettersi anche da questa, come primo elemento del pensare, il concetto universalissimo dell' ente. Ma questo universale non è per lei un essere meramente potenziale, sì è un essere attuale, l' oggetto cioè, il quale, secondo le sue apparenze, viene appreso dalla rappresentazione sensibile. Ed essa non chiama universale quell' essere, quasi fosse al tempo stesso l' essere di tutte le cose; ma lo chiama universale, perchè può e deve pensarsi di tutte le altre cose, in quanto è vero di tutto, che esse sono. Che la conoscenza dunque cominci dall' essere universale, non vuol dire altro, se non che l' intelletto, formando la sua rappresentanza dell' oggetto percipito pei sensi, lo pensa prima per quel concetto, pel quale possono pensarsi tutte le altre cose. Qui dunque il primo, che viene pensato, è veramente una cosa attuale; nè è un universale, il quale, numericamente uno, si trovi in molti, ma è un particolare, di cui non si pensa, che ciò, che può essere pensato di ogni altro.

L' essere, al contrario, da cui piglia le mosse la filosofia monistica, è *un' essere, che non è ancora cosa veruna;* anzi (così dall' Hegel medesimo viene definito) è *il puro niente;* e *pure è un tal niente, da cui tutto può farsi*. Esso è dunque, nel vero senso, essere *in potentia,* il quale solo col tramutarsi nel suo contrario, cioè nel nulla, può venire all' esistenza ed all' attualità. Esso è inoltre un' essere universale, il quale nello stesso modo, che è essere, è e diviene tutto. Ora quest' essere perchè dicesi, che non è l' essere astratto? Perchè esso già contiene in sè l' atto, cioè la virtù di determinare se stesso, e con ciò di attuarsi. Adunque, conchiudiamo noi, esso non è altro, che quell' essere po-

tenziale, di cui fu parlato di sopra, cioè un possibile, che eternamente attua se stesso.

Si dirà forse, che l' essere, da cui muove l'Hegel, non è nè l' essere potenziale, nè l' essere attuale; ma è l' essere puro, senza veruna determinazione. E questo non è egli quello stesso essere, che mette la Scolastica in capo della filosofia?

Quanto alla Scolastica, è ben vero, che essa considera, come oggetto della filosofia, tutto quello, che cade sotto il concetto dell' essere. Ove dunque determina il giro della filosofia, la Scolastica intende per la parola *ente* l' essere universale astratto; ma non già quando si tratta del primo cognito, ossia del punto di partenza: questo è un concreto ed attuale, in quanto è appreso pel concetto di ente. Ma quanto all' Hegel, egli in vero spesse volte afferma, doversi prendere quell' essere, donde si comincia, scevro di qualsiasi determinazione, e per ciò egli non dovrebbe concepirlo, nè come potenziale, nè come attuale. Ma non dice egli altrettanto reciso e spesso, potere questo essere diventare tutto, e diventare da sè, ossia per la sua propria attività, distinguendolo, appunto per questo, dall' essere, che egli chiama inerte? E se non attribuisce all' essere la doppia virtù, di diventare cioè tutto, e di fare se stesso tutto, come potrebbe, anche solo apparentemente, per quel movimento dialettico, far venir fuori tutte le cose? È dunque questo non altro, che quella medesima interna ripugnanza del suo metodo, la quale per altra via fu già di sopra dimostrata. Per cominciare senza veruna supposizione, rappresentasi da prima l' essere, come affatto indeterminato, ed il pensare identico all' essere, come senza

verun' obbietto; per potere poi, mediante un processo intrinseco, svolgere da questo cominciamento tutte le cose, senza prendere niente dal di fuori, e costruire così *a priori* il mondo, si ammette, in quel cominciamento, un' attività, che tutto produce, ed una potenzialità, che accoglie tutta quanta l' attualità.

CAPO II.

DELL' ESSENZA E DELLA ESISTENZA.

I.

Della distinzione dell' essenza dall' esistenza.

573. L' accusa, che si muove agli Scolastici, di avere favorito il Panteismo, col distinguere l' esistenza dall' essenza, deve tanto più recare meraviglia, quanto più essi si adoperavano a mettere, appunto con questa dottrina, in piena luce la differenza tra l' essere creato e l' essere increato. L' esistenza, secondo essi, viene predicata di tutto ciò, che non è solo nelle sue cause, e quindi possibile, ma che è in se stesso, e quindi attuale: l' essenza è il complesso di tutto ciò, per cui un ente esistente è ciò che è (l' uomo p. e. è uomo); e noi abbiamo già spiegato, come per ciò gli Scolastici considerassero l' essenza, non solo come ciò, che determina l' ente, ma anche come sostegno e principio di tutto ciò, che in un ente è, o può essere (nn. 91, e segg.). Ma se ci rappresentiamo quell' ente, che da nessun altro è posto in esistenza, ma esiste da sè eternamente, fa d' uopo, che in questo l' essenza sia essa stessa il principio della esistenza. Non potrà tuttavia ciò avvenire in quella maniera, onde

negli altri enti l'essenza è principio di forze, e di fenomeni: cioè in maniera che l'esistenza proceda dall' essenza, e sia quasi la prima sua apparenza. Perciocchè, mantenendo il concetto dell' esistenza testè stabilito, sarebbe assurdo parlare di un procedere dell'esistenza dalla essenza. L' essenza dunque solo in tanto può essere principio dell' esistenza, in quanto racchiude l'esistenza; talmente che a colui, che è da se stesso, è tanto proprio l'esistere, quanto è proprio all' uomo l'essere uomo. In colui dunque, che è da sè, l'essenza e l'esistenza deve essere semplicemente identica.

Considerando ora l'essenza in una creatura, e, per ovviare fin d'ora a certi equivoci, diciamo non già l'essenza astratta ed universale, ma la concreta ed individuale (p. e. in Pietro, non la natura umana in genere, ma la natura di questo individuo umano, che chiamiamo Pietro), noi pensiamo bensì questa natura come esistente, ma non la pensiamo perciò come il principio dell' esistenza, con cui la pensiamo. Pensiamo in lei l'intelletto e la sensitività, e ben questo intelletto e questa sensitività, perchè è questa individuale natura umana; ma non già, perchè è una cosiffatta natura, la pensiamo anche come esistente. Dio esiste, perchè è Dio o, come altri giustissimamente disse, perchè è lui; ma Pietro non esiste, perchè è uomo, nè perchè è Pietro: egli ha l'esistenza, non per effetto della sua essenza; ma l' ha, perchè questa sua essenza, la quale potrebbe anche non essere, è posta in esistenza da un altro, e da un altro in essa viene conservata. In tutte le cose dunque, che non esistono da loro stesse, l'esistenza non entra nel concetto, con cui concepiamo

la loro essenza, sia anche la essenza loro concreta ed individuale (1).

Alla stessa conseguenza veniamo condotti, se cominciamo la considerazione delle cose dalla loro esistenza. Volendo noi pensare questa, non solo col concetto universale della esistenza, ma colla proprietà, in cui ci si presenta nelle cose, ci fa d' uopo apprendere la essenza di ciascheduna cosa, a fine di determinare per essa la sua esistenza. Ora ogni ente finito per la sua essenza è un ente di questa o di quella specie. Quindi, in riguardo al concetto universale dell' esistenza, la determinazione, che viene dall' essenza, è bensì una perfezione, perchè per essa viene tolto il vacuo e l' indeterminato di quel concetto; ma in riguardo al concetto dell' esistenza assoluta, questa determinazione è una limitazione; giacchè essendo

(1) Cf. S. Thom. 5. p. 1. q. 3 a. 4. De ente et ess. c. 5. Cont. Gent. l. 2. c. 52. 53. Da questa ultima opera rechiamo i due luoghi seguenti: Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia, ut (l. 1 c 22.) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. (Di questo paragone veggasi sopra al. n. 61). Ipsum igitur esse competit aliis omnibus a primo agente per participationem quandam. Quod autem alicui competit per participationem non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse. Hinc est quod Exod. 3. proprium nomen Dei ponitur esse *qui est*, quia eius solius proprium est, quod sua substantia non sit aliud quam suum esse, *c.* 52. *n.* 7.

Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra, quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente, et per hoc ipsae substantiae habent esse a primo agente, et per hoc ipsae substantiae creatae sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis, ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest,

l' esistenza del finito una esistenza di questa o di quella specie, essa deve necessariamente essere limitata. Senza dubbio, anche l' esistenza dell' infinito è determinata; anzi la più determinata, che possa pensarsi (n. 411.); ma essa riceve la sua determinazione non da ciò, che è una esistenza di questa o di quella specie, ma da ciò, che è elevato sopra tutte le specie, che è l' esistenza stessa. La sua proprietà dunque, la sua essenza, consiste in ciò, ch' egli è l' esistenza stessa, e quindi l' esistenza illimitata. Così troviamo anche qui, che in Dio l' essenza e l' esistenza s' immedesimano. Non così nelle cose finite: esse non sono determinate, perchè hanno l' esistenza, ma perchè hanno una esistenza di questa o di quella specie. Ma se l' essenza è quello, che in esse determina la specie dell' essere, l' essenza deve essere distinta dalla esistenza, e deve pensarsi come il subbietto, che riceve l' esistenza, e ricevendola la determina a maniera di forma (1). Nella stessa maniera dobbiamo, nel nostro pensiero, distinguere l'atto dell' intelletto, ossia il pensare, e la forma conoscitiva. Dall' atto dell' intelletto, il pensiero ha la sua esistenza; dalla forma conoscitiva, la sua determinazione. Da quello viene, che noi non abbiamo sol-

potentia est: nam actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus, *c.* 33. *n.* 2.

(1) Omne, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius: et hoc quod receptum est in eo, est actus eius: ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce: unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus. *De ente et ess. c.* 5.

tanto una scienza abituale, in virtù della quale possiamo pensare, ma pensiamo attualmente; da questa, che il nostro pensare ci rappresenti questo o quell' obbietto (n. 33.). Ma nel pensare assoluto questa distinzione non ha luogo; imperciocchè il pensare assoluto non essendo questo o quello, ma essendo il pensare medesimo, esso non può venire determinato da una forma a rappresentare questo o quello, ma deve abbracciare tutto quello, che può essere pensato.

574. Ma qui ci si presenta la questione, se la distinzione, che, pel fin qui detto, ha luogo nelle cose create tra l'essenza e l'esistenza, sia da considerarsi come *reale,* ovvero come *virtuale.* Una distinzione fondata solo nella maniera del nostro pensare *(distinctio pure mentalis)* ha luogo, quando non solo l'oggetto in se stesso, ma eziandio il contenuto dei pensieri, coi quali lo apprendiamo, è il medesimo, e quindi la diversità si ritrova unicamente nella maniera, in cui pensiamo l'oggetto. Se pensiamo Dio, ora come essenza assoluta, ora come esistenza assoluta, è bensì una diversità nel modo del nostro pensare; ma ciò non ostante il contenuto di questi due nostri pensieri è il medesimo; nè già solamente, perchè con ciascheduno pensiamo Dio, ma perchè in ciascheduno pensiamo di Dio la stessa cosa. I concetti *assoluta essenza,* ed *assoluta esistenza,* sono diversi soltanto quanto alla forma, non quanto al contenuto. Ma quando ci rappresentiamo ora l'onnipotenza, ora la sapienza di Dio, quello, che pensiamo, è bensi in Dio il medesimo quanto all'essere, ma non è già il medesimo il contenuto dei nostri pensieri. Qui dunque ha luogo la distinzione virtuale. Della distinzione reale abbiamo

un esempio in ciò, che testè fu detto dell' atto del pensare e della forma conoscitiva. L' atto può passare, rimanendo la forma conoscitiva, ossia la specie nella mente; l' atto quindi e la forma debbono diversificarsi quanto al loro essere. Si domanda dunque se tutto quello, che di sopra fu detto dell' essenza e dell'esistenza della creatura, ed in cui senza dubbio tutti gli Scolastici erano consenzienti, fondi una distinzione reale, o soltanto una virtuale.

Si è lodata la Scolastica più recente per non avere, nel presente caso, ammessa, che una distinzione virtuale (1); e con ciò si è abbastanza indicato, essersi l' antica Scolastica attenuta alla distinzione reale. Tuttavia l' uno non è men falso dell' altro. Lasciando indeciso quale sia stata l' opinione di S. Tommaso (2), certo è, che molti Tomisti intesero ciò, che egli dice, nei luoghi sopraccitati, sopra la distinzione dell'essenza e dell' esistenza, di una distinzione reale, e che la difesero contro lo Scoto, che l' impugnò (3). Questi oppose alla distinzione reale quella, che nella sua scuola si chiama *formale* (n. 174); e volle, che l' esistenza non si distinguesse dall'essenza più, che si distingue il modo intrinseco, con cui esiste una sostanza, dalla so-

(1) Oischinger. La Teologia specolativa di S. Tommaso pag. 42.

(2) Vero è, che nell' opuscolo: *De praedicamentis substantiae* c. 2. si legge: *In creaturis esse, essentia et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res,* le quali parole, allegate dall' Oischinger e da altri, se fossero dell' angelico Dottore, esse non lascerebbero luogo a dubitare. Ma quell' Opuscolo, come parecchi altri somiglianti, che oggidì da alcuni si citano come scritti di S. Tommaso, furono al Santo falsamente attribuiti. Veggasi Iac. Echardus. Script. Ord. Praedic. T. I.

(3) Capreolus 1. Dist. 8. a. q. 1. Caiet. in p. 1. q. 3. a 4. in opusc. de ente et essentia c. 5. q. 11.

stanza stessa (1). Benchè questa opinione fosse piaciuta a qualche raro Scolastico anche della scuola tomistica (2), gli Scotisti tuttavia comunemente difesero la opinione voluta trovare soltanto presso gli Scolastici moderni; essere cioè la distinzione tra l'essenza e l'esistenza una distinzione virtuale (3). Intanto molto prima degli Scotisti, affermò e difese con molte ragioni questa dottrina Alessandro di Hales (4), e tra gli Scolastici, che in ciò lo seguitarono, troviamo l' Erveo (5), uno dei più celebri Tomisti che visse al principio del secolo quartodecimo, ed il suo contemporaneo Gregorio di Rimini (6), il quale non godè minore autorità. Nè è necessario di rammentare che il Durando e tutti i Nominalisti rigettassero la distinzione reale. Non si può dunque asserire, l' opinione, che si attribuisce a S. Tommaso, essere stata la dottrina predominante, e molto meno comune nell' antica Scolastica: quella fu sostenuta principalmente da coloro, che si chiamano Tomisti nel senso stretto della parola, e neppure da tutti questi. Al contrario neanche la Scolastica più recente era recisamente contraria alla distinzione reale. Sia pure, che il Suarez (7), ed il Vasquez (8)

(1) Esse et essentia non distinguuntur realiter, sed ex natura rei, sicut modus intrinsecus et quidditas, cuius est modus. *In* l. 3. *Dist.* 6. *q.* 1.

Così almeno propone il Caietano l. c. la sentenza dello Scoto, sebbene questo non si esprima con tanta precisione e chiarezza. Veggasi anche in l. 2. Dist. 1. 9. 2. *Quantum ad istum articulum.*

(2) Soto. In l. 4. Dist. 10. q. 2.

(3) Lychet. In l. 3. Dist. 6.

(4) In Metaph. l. 7. text. 22.

(5) Quodl. 7. 9.

(6) In l. 2. Dist. 6. q. 1.

(7) Metaph. Disp. 31. sect. 1. seqq.

(8) In Summae S. Thom. p. 3. Disp. 72. c. 2.

la impugnassero: essa ciò nondimeno ebbe in ogni tempo difensori, non solo tra i recenti Tomisti, ma eziandio nei professori di Conimbria (1), e nel Fonseca (2), ed il Mauro (3) ritornò alla opinione dello Scoto.

La quale diversità di opinioni non deve recare maraviglia. Sebbene non sia difficile il decidere se una distinzione, che facciamo pensando, sia in qualche maniera fondata nella cosa; tuttavia abbiamo già notato, in un' altra occasione, e mostrato altresì con esempii, essere spesso, non che difficile, impossibile il decidere se una distinzione, fondata nella cosa, sia reale o virtuale (n. 173). Qui a noi solamente rileva il vedere se gli Scolastici, i quali affermarono una reale distinzione tra l' esistenza e l' essenza, l' abbiano fatto in maniera, che inducesse in opinioni panteistiche; giacchè di questo furono accusati (4).

575. Ed ecco come i loro e nostri avversarii composero questa accusa: L' essenza, presso gli Scolastici, importa il concetto, e non la cosa; volendo dunque, che la cosa sia un composto dell' essenza e dell' esistenza, s' induce l' opinione, che nelle cose il concetto, ossia l' universale e l' ideale, sia il noumeno, e l' esistenza il fenomeno, nel quale l' universale si particolareggia, e l' ideale si attua. Ora, secondo i medesimi Scolastici, le idee non sono altro, che Dio stesso, e l' obbietto di queste idee è l' essenza di Dio, in quanto può manifestarsi *ad extra;* dunque quale sarà l' ul-

(1) Phys. c. 9. q. 6. a. 2.
(2) Metaph. l. 4. c. 2. q. 4.
(3) Quaest. phil. Vol. II. q. 3.
(4) Oischinger. l. c.

tima conchiusione di cotesta teorica, se non, che le cose, considerate nella loro esistenza, siano l'essenza di Dio proceduta nelle sue apparenze?

Senza dubbio da quelle premesse siegue necessariamente questa conseguenza; ma la questione si è, se gli Scolastici, e nominatamente S. Tommaso e la sua scuola, abbiano realmente insegnato quelle premesse. Quando si dice, presso gli Scolastici l'essenza importare soltanto il concetto e non la cosa, ciò nella presente questione significa, concepirsi dagli Scolastici l'essenza quale idea delle cose, in opposizione alla loro realtà. Rispondiamo dunque, la cosa non andare così; mercecchè, presso gli Scolastici, *essentia* importa tanto il reale o l'attuale, quanto l'ideale; ma, in sè considerata, non denota nè l'uno, nè l'altro come tale. Se considero l'essenza in un ente, che conosco come esistente, debbo bensì pensarla come in atto; ma come una cosa in atto, che potrebbe anche non essere in atto: e se considero l'essenza come è nella mente creatrice, o generalmente nella mente conoscente, debbo pensarla come ideale; ma come un ideale, che può anche essere reale. Nella essenza in sè dunque, ossia in ciò, che propriamente è l'obbietto del suo concetto, non vi è una ragione, che io la debba pensare come meramente ideale o come attuale; quantunque la debba pensare come una cosa, che può essere. Chiunque intende, essere la contingenza un attributo necessario dell'essere finito, non può negare ciò, che testè abbiamo detto; essere poi questa la sentenza di S. Tommaso e della sua scuola si deduce, non solamente da tutte le altre loro dottrine, ma anche da quella medesima, che considera l'essenza

e l'esistenza, come due principii di un medesimo ente finito.

576. Imperciocchè egli è del tutto falso, che in questa dottrina sia stata affermata una composizione dell'ideale od universale, quale essenza, coll'attuale o particolare, quale esistenza od apparenza. A quegli Scolastici, che seguitarono il Formalismo, si potrebbe rimproverare questa dottrina, come conseguenza derivata dai loro principii; ma quanto eziandio questi medesimi fossero lontani dall'ammettere una cosiffatta conseguenza, si vede chiaramente da ciò, che essi, come testè osservammo, ammettendo bensì una distinzione formale tra l'essenza e l'individualità; tra l'essenza tuttavia e l'esistenza non ammisero neppure questa, ma soltanto una distinzione virtuale. Ma chechessia di ciò, col Realismo di S. Tommaso certamente non può in niuna maniera conciliarsi l'apprendere l'essere finito come l'ideale, che si è attuato, o come l'universale, che si è particolareggiato. L'ente finito è universale ed ideale, perchè viene pensato; ed esso è particolare ed attuale, perchè esiste. Di qui il S. Dottore ci avverte, che sebbene abbiamo da considerare l'essere (o l'esistenza), come distinto dalla essenza; non dobbiamo perciò pensarlo, quasi che sorvenisse all'essenza in maniera di un accidente; ma esso, per dir così, viene costituito dai principii dell'essenza (1): ciò che è direttamente opposto alla dottrina forma-

(1) Esse rei quamvis sit allud ab eius essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen, quod imponitur ab ipso esse (ens) significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia. *In Metaph. l. 4. lect. 2.*

listica (n. 121). È vero che, secondo la dottrina insegnata più distesamente da S. Tommaso nel luogo citato, l'ente consta dell'essenza, quale potenza di essere, e della esistenza, quale atto di questa potenza; ma una tale potenza di essere non è da scambiarsi colla possibilità, la quale è data pel concetto o colla idealità; giacchè, come osserva il Gaetano al luogo citato, sarebbe assurdo il pensare un ente, ex. gr. l'uomo, come composto da un uomo possibile e da un uomo reale (2); ciò che sarebbe lo stesso che dire, il non ente diventare coll'ente un'unica sostanza.

Si rammenti dunque, che della potenza di essere (il poter essere) può parlarsi in doppio senso. O non si vuole esprimere altro, se non, che le cose sono obbietto della conoscenza, e della potenza del loro autore *(potentia obiectiva)*; ovvero per questa potenza di essere s'intende una cosa, la quale non è più soltanto nelle sue cagioni, ma già è in sè, è reale, tuttavia è un cosiffatto reale, che manca dell'attualità compiuta *(potentia receptiva seu subiectiva)*. Siccome dunque nelle creature tutte le apparenze reali, siano azioni, siano passioni, suppongono una potenza corrispondente, il vedere p. e., suppone la potenza visiva; il moto, la mobilità; l'ardere, l'infiammabilità; così, secondo i Tomisti, dobbiamo, anche nella loro sostanza, dall'essere attuale o dalla esistenza distinguere la potenza di essere, ossia il poter essere, e pensare questa potenza, non meno che ogni altra, quale principio reale, benchè non efficiente. Diciamo *non efficiente*, giacchè l'essenza non produce l'esi-

(1) Eppure appunto questo assurdo l'Oischinger (l. c.) esplicitamente rimprovera alla scuola di S. Tommaso.

stenza; ma la riceve e la determina per modo di un subbietto, che è forma. Se vogliamo qui ritornare al confronto colla conoscenza, l' esistenza si riferisce alla essenza, come la conoscenza attuale, non già alla potenza di conoscere, considerata in se stessa, ma alla conoscenza abituale. Questa è posseduta dalla mente per quella disposizione della facoltà conoscitiva, in virtù della quale essa mente, ogni qual volta vuole, può rappresentarsi un oggetto, e può considerarlo. La facoltà conoscitiva ha questa disposizione, per la forma conoscitiva in lei immanente *(species impressa)*; e quindi per essa, come per quella, che determina l' atto conoscitivo, è capace di riceverlo *(potentia receptiva)*. Ma affinchè la conoscenza abituale diventi attuale, e quella forma quiescente diventi rappresentazione attuale, fa d' uopo, che la facoltà conoscitiva venga posta in atto sia dalla volontà, sia da altri influssi. In questa maniera si ha da considerare negli enti creati anche l' essenza, come una potenza, che riceve l' esistenza per modo di un subbietto, e che ricevendola, la determina per modo di una forma. Non si deve tuttavia dimenticare una differenza, che dispaia l' una dall' altra: mentre la conoscenza abituale o potenziale rimane, quando la conoscenza attuale cessa; per contrario l' essenza non può perdurare, quando perisce l' esistenza; ma questo proviene da ciò, che qui si tratta di una potenza sostanziale e di un atto sostanziale, la quale ed il quale non possono essere separati, perchè sono i principii, per cui ed in cui la cosa stessa ha la sua consistenza.

577. A queste dichiarazioni si può opporre, essere affatto inconcepibile, come un ente possa costare della

essenza e della esistenza, quali principii realmente distinti. La conoscenza abituale può rimanere, quando cessa la conoscenza attuale, perchè è una disposizione, cui possiede la facoltà conoscitiva per la specie in essa facoltà ricevuta ed immanente; e perciò la conoscenza abituale può considerarsi, in relazione alla conoscenza e considerazione attuale, come potenza, ed in relazione all' intelletto, come atto, distinguendo *l' actus primus* e *l' actus secundus* (n. 566.). Ma come si potrà in questa maniera concepire l' essenza di un ente? Questa, senza l' esistenza, non può sussistere per sè sola; ma neanche può pensarsi come inerente in un altro; mercecchè così essa non sarebbe più l' essenza di un ente sustanziale. Da ciò poi segue non solo, che l' essenza non può permanere senza l' esistenza, ma anche che, nell' ente esistente, l' essenza non ha altro essere ed altra specie di attualità, salvo quella, che le viene dalla esistenza, e che perciò non può considerarsi quale subbietto, il quale, in senso proprio, riceva e sostenga l' esistenza. O potrà forse tra quell' essere potenziale, che le cose hanno nelle loro cause, e quell' essere, che hanno in loro stesse, darsi un terzo, per cui fossero bensì fuori delle loro cause, e tuttavia non fossero attualmente?

La scuola tomistica si difende contro cosiffatte obbiezioni coll'osservare, essere, senza dubbio, il composto dell' essenza e dell' esistenza assai diverso da quello, che ha luogo nei corpi tra la materia e la forma, come altresì da quello testè mentovato tra l' operare ed il patire abituale ed attuale; ma non per questo doversi quello, senza più, dire inconcepibile; trattarsi qui di principii sostanziali, i quali non

possono nè nascere, nè perire, se non insieme. Certamente, per affermare quella distinzione reale, fa d'uopo concedere, che l'essere, il quale nella cosa esistente è proprio alla essenza, stia in mezzo fra l'esistenza e l'essere meramente potenziale, che quella ha nella conoscenza e nella potenza del suo autore. Ora il potere affermare un tal essere dipende unicamente da questo: se cioè non si distingua ugualmente, nell'essere sostanziale delle cose, il poter essere dall'essere, come nell'operare e patire il potere operare ed il potere patire dall'operare e patire, quale potenza reale dell'atto attuante. Siccome dunque la considerazione della natura dell'essere creato ci conduce ad una cosiffatta distinzione, non vi è ragione di rigettarla, perchè è unica nella sua specie, e quindi difficile a concepirsi.

578. Pare, che qui siasi venuto al nodo capitale. Da una parte non può negarsi, che una reale distinzione dell'essenza dalla esistenza sia molto ardua a concepirsi, e che la mente facilmente può essere indotta in errore, se non proceda con grande cautela: dall'altra parte pare, che tutto quello, che di sopra con S. Tommaso venne detto, riguardo alla potenzialità dell'essere finito, non richiegga altra distinzione nelle cose esistenti, salvo quella, che è chiamata virtuale. Consiste essa in ciò, che la distinzione, fatta dalla nostra mente, non esiste già nelle cose indipendentemente dal nostro pensare; ma abbia in quelle il suo fondamento. La ragione, dice il Suarez, perchè nelle cose create noi distinguiamo l'essenza e l'esistenza, non è altra, se non perchè la creatura da sè stessa non ha la esistenza, ma è soltanto un

ente potenziale, che può ricevere l'esistenza da un altro; giacchè questa è la ragione, perchè noi concepiamo l'essenza della creatura come un potenziale, e la esistenza come il modo, per cui una tale essenza viene costituita in atto (1). E quando si dice, che la creatura riceve la sua esistenza, non si ha da pensare (dice lo stesso Dottore colle parole di Alessandro di Ales), quasi nella creatura sia una cosa, cioè la essenza, che riceve, ed un'altra cosa, cioè l'esistenza, che venga ricevuta; ma una medesima cosa è in atto, non già in modo assoluto, sì in modo dipendente; cioè per mezzo della operazione di un altro; giacchè questo attuale da sè non è, che un ente potenziale (obbietto della potenza, che può produrlo). Ma che sia in atto e che possa chiamarsi attuale, lo ha per mezzo di un'attività estranea (2). Parimenti (così continua il Suarez) per intendere come l'esistenza venga limitata dalla essenza, non è necessario considerare questa quale subbietto, in cui venga ricevuta l'esistenza, come in una forma da lei diversa. Imperciocchè l'esistenza è limitata dal non essere altro, che l'attualità di un ente potenziale, il quale di sua na-

(1) Compositio ex esse et essentia dicitur de ratione entis creati secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare: nam hinc fit, ut essentia creaturae concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia ens in actu constituitur. *Metaph. Disp.* 31. *sect.* 13.

(2) Non est imaginandum, quod una res sit, quae participat, sicut essentia, et alia, quae participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis: haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. *Alens in Metaph. l* 7. *text.* 22.

tura è limitato, perchè ente di questa o di quella specie. L' esistenza dunque è bensì limitata dall' essenza, ma non perchè l' essenza sia una realità da lei diversa, la quale la racchiuda come una forma; sì perchè è la sua costituzione e la sua determinazione.

Volentieri lasciamo ad altri il chiarire, se è possibile, pienamente una questione così oscura; ma chiunque è persuaso, avere errato la scuola tomistica, affermando una distinzione reale fra l' essenza e l' esistenza nelle cose create, si contenti di impugnare la sua dottrina, come lo hanno fatto il Suarez ed altr Scolastici; ma non la incolpi di un errore, il quale, come da questi, così da essa non solo fu schivato, ma fu combattuto, come vedremo or ora, in un particolare paragrafo.

579. Prima nondimeno di venirvi, crediamo necessario aggiungere alcune osservazioni sopra certe maniere di parlare, usate in questa materia sia dagli antichi, sia dai moderni. E prima di tutto, egli potrebbe recare maraviglia, quando talvolta gli Scolastici definiscono l' esistenza, come l' ultima attualità dell' ente *(ultima rei actualitas)*, mentre l' esistenza precede piuttosto quel compimento, che ottiene l' ente coll' attuarsi; ed appunto perciò essa viene chiamata dagli stessi Scolastici *actus primus*. Ma in ciò non occorre ombra di contraddizione. In molte maniere l' esistenza può considerarsi come l' ultima, ossia la compiuta attualità. Secondo l' opinione testè riferita della scuola tomistica, l' essenza nelle cose create viene distinta dall' essere attuale, come una potenza all' essere; ma questa potenza non è una mera possibilità, sì è il soggetto reale della esistenza. Essa perciò, anche in

sè considerata, deve avere una certa attualità (vuol dire un essere fuori delle cause): e questa attualità viene compiuta dalla esistenza. S'intende da sè, che per questo non si deve pensare ad una attuazione, che si effettui a poco a poco, come se la essenza esistesse prima in quella sua incompiuta attualità. Ma anche nella opinione, che ammette solo una distinzione virtuale tra l'essenza e l'esistenza, questa può chiamarsi l'ultima attualità, in quanto conformiamo la nostra maniera di parlare alla imperfetta maniera, con cui pensiamo. L'imperfezione del nostro pensare consiste appunto nel dovere noi separare ciò, che è uno nella realità, per potere arrivare a conoscere chiaramente la contenenza di questa realità. Determiniamo ciò, che è racchiuso nell'essere di un ente, dichiarando prima la sua essenza ed i suoi attributi, ed aggiungendo poi l'esistenza, quale attuazione del tutto. A rispetto dunque della essenza, e degli attributi essenziali, l'esistenza viene pensata come l'ultimo; ma a rispetto delle altre proprietà e dell'attività dell'ente, l'esistenza viene pensata come il primo, ossia come il loro reale fondamento già esistente. Secondo la diversa relazione dunque, l'esistenza può chiamarsi *actus ultimus* ed *actus primus* (1).

(1) Existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiae non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim praedicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia attributa essentialia, et est id, quod nostro modo intelligendi ultimo modo advenit essentiae in costituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum, quae consequuntur essentiam, sive sint proprietates sive operationes sive alia accidentia,

Peraltro questa maniera di parlare può spiegarsi anche in altro modo. L' esistenza viene chiamata l'atto ultimo, non in riguardo all' essenza, ma in riguardo all'*essere potenziale*. L'essere potenziale cioè di quelle cose, le quali non sorgono per creazione, ma nascono mediante le forze naturali, può progredire di grado in grado all'essere attuale. La pianta p. e., che pullula, era, quanto alla potenza, nell' altra pianta, da cui viene prodotta, già quando cominciò a spuntare in fiore, e più ancora che nel fiore, era nel seme. Ma nel senso proprio allora soltanto fu attuata, quando nel seme corrotto si generò la forza vitale. Perocchè allora soltanto ricevè la propria sua esistenza, e quindi la sua piena attualità. È tuttavia da notarsi, che la sua essenza è quella, che viene attuata, e che prima di questa esistenza non era, che in potenza. In riguardo dunque all' essere potenziale, il quale graduatamente si può avvicinare all' essere attuale, l' esistenza si chiama atto ultimo; in riguardo poi ai fenomeni, che suppongono l' essenza attuata, si chiama atto primo; e da ciò viene l' assioma: *prius est esse, quam agere.*

580. Ciò, che intendiamo colla parola *essere,* non possiamo enunciarlo semplicemente, se non di quello, che è attualmente, e non solo nelle sue cause; ma di tutto ciò, che non è, se non in potenza e nel farsi, dobbiamo enunziarlo con una aggiunta limitante. Sebbene dunque gli Scolastici usino applicare la parola *essere* a tutti i modi dell'essere, e parlino perciò di un *esse intenzionale, ideale, possibile* ecc.; nondimeno l'*esse* senza giunta significa presso di loro sempre l'essere at-

existentia creaturae habet potius rationem actus primi, quam ultim *Suarez. Metaph. Disp.* 31. *sect.* 11.

tuale, ossia l'esistenza; e perciò, nella questione di sopra trattata, gli Scolastici più antichi, in vece di *essentia et existentia,* sogliono dire *essentia et esse.* Presso noi è prevaluto un uso di parlare del tutto contrario. Anche noi adoperiamo la parola *essere* per qualsivoglia modo di essere; ma se non vi è aggiunta una qualche determinazione, per noi quella significa piuttosto l'essenza, in opposizione, non solo alle apparenze, ma eziandio alla esistenza. In quanto l'essere viene opposto alle apparenze, non ci discostiamo dal modo di parlare dell'antichità, opponendo anche gli Scolastici l'*esse* all'*operari.* Ma essi allora intendono per l'*esse* l'esistenza, ossia l'essenza, in quanto è attuata; laddove presso di noi quell'essere, che viene distinto dai fenomeni, viene nella stessa maniera distinto dalla esistenza, e questa è significata quale compendio dei fenomeni. Una siffatta differenza nel parlare non è di piccola rilevanza. L'uso del parlare dell'antichità si fonda nel pensiero, che l'ente, per potere apparire ed operare, debba essere attuato, quanto a tutta la sua essenza; giacchè l'esistenza è piena attualità. Al contrario, il modo di parlare introdotto presso di noi suppone, che gli enti diventino in atto allora soltanto, quando traggono fuori colle apparenze: opinione, che corrisponde pienamente alla maniera, onde il Panteismo fa nascere le cose.

Imperciocchè siccome, giusta questo, le cose particolari come tali non sono in verità, ma in tanto sono, in quanto in esse apparisce l'unica sostanza mondiale; così anche questa sostanza non ha la sua esistenza, se non per mezzo di una cosiffatta apparenza: di maniera che, astraendo dagl'individui, la

sostanza assoluta, comune a tutti gli enti, rimane quale meramente potenziale, quale essere, che è tutto *in potentia* e niente *in actu*. Peraltro si vuole, che essa abbia la virtù di determinare se stessa, e con ciò di attuarsi. In questa opinione adunque si può bene spiegare e giustificare quella maniera di parlare: l' essere è l' essenza potenziale, l' esistenza è l' essenza attuata (per la propria sua virtù): ciò vuol dire, è l' essenza recata nell' apparenza. Al contrario, se l' essere assoluto esiste per sè, ossia separato da ogni altro essere, avrà anche in sè stesso l' essenza e l' esistenza, e non riceverà l' esistenza nel mondo, come nella sua apparenza. Ora per ciò stesso anche gli enti finiti non sono apparenze di una essenza comune, ma ciascheduno ha la propria sua essenza, in cui per sè sussiste. Che se è così, anche l' esistenza non può in essi considerarsi quale manifestazione di se stessa od apparenza. Vero è, che nessun ente può esistere senza qualche attività, e quindi ogni ente nello stesso tempo esiste ed apparisce; ma da ciò non segue, che la sua esistenza sia questa attività in maniera, che quella si possa, quale somma delle apparenze, opporre alla essenza od all' essere. Imperocchè ciò, che all' essenza si riferisce come apparenza è sempre qualche cosa, che procede dalla essenza, come dal suo principio. Ora può ben darsi, che nella essenza si racchiudano forze o virtù, che soltanto sotto certe condizioni e certi influssi esterni si attuano; ma l' essenza non può considerarsi come potenza, dalla quale proceda l' esistenza; e se i Tomisti avessero inteso la loro distinzione tra essenza ed esistenza in questo senso, saremmo costretti di dare ragione ai loro accusatori. Se si matiene che

gli esseri singolari, in quanto tali, sussistono ognuno per sè nella sua essenza, egli è assurdo di far nascere l' esistenza dalla essenza; giacchè sarebbe lo stesso, che dire, gli enti prodursi da loro stessi. Ma quando gli enti individuali non sono, che apparenze, ed hanno la comune loro essenza nella sostanza mondiale, si può ben dire, che gli enti vengono alla esistenza per l' attività di questa loro essenza.

In vece adunque d' incolpare la scuola di S. Tommaso di un errore, dal quale essa era lontanissima, i suoi avversarii farebbero meglio di corregere il proprio linguaggio, a fine di non favorire quel medesimo errore. Di fatti quando il Günther identifica generalmente l'apparenza colla esistenza, e quando nominatamente considera lo spirito, quale essere originalmente indeterminato, che differenziandosi, per mezzo della coscienza, perviene alla esistenza, noi sappiamo in vero, che per ciò egli non vuole rappresentarlo come l' apparenza di un principio universale; ma dobbiamo nondimeno, in questa sua maniera di esprimersi, vedere un abuso sommamente pericoloso di linguaggio (1).

II.

Dell' essere antimondiale delle essenze.

581. Se la scuola tomistica avesse preso la essenza, la quale, secondo la sua opinione, forma insieme colla esistenza un composto reale nella cosa, come l' idea od il concetto, avrebbe dovuto eziandio ammettere, che l' essenza, di cui parlava, esisteva già prima delle

(1) Eur. ed Her. pag. 363. Proped. Vol. I, pagg. 116, 226. Capi di Giano p. 143. 31. Thom. a scrup. p. 90. Cf. sopra n. 113.

cose: giacchè l' idea è eterna. Ora questa scuola era tanto lontana dallo ammettere qualsiasi essere reale, prima della esistenza delle cose, che parecchi Tomisti piuttosto biasimarono acerbamente lo Scoto dell'avere parlato di un essere eterno, che avessero le cose, perchè conosciute fino dall'eternità. Era, al nostro parere, ben severo il loro giudizio sopra lo Scoto, in quanto la sentenza di lui, intorno all' *essere cognito* delle cose, in fondo non era diversa da quella della scuola tomistica; tuttavia da tale severità si conosce, con quale diritto si attribuisca a questa scuola stessa l' errore di cui è parola. Con più ragione viene accusato Arrigo di Gand, il quale veramente opinava, dovere le cose, per poter essere obbietto della divina conoscenza, avere un qualche essere reale, che conseguentemente sarebbe increato ed eterno (1); ed è ben noto, come cosiffatte opinioni siano state coltivate dai Teosofi del XIV e XV secolo. Questi, ritornando alle dottrine della scuola neoplatonica, parlano dell' essere antimondiale delle cose, sotto il nome d'Idea o di Sapienza; ed, abusando d' immagini scritturali, rappresentano questa Sapienza come un che di divino. Essa sarebbe non propriamente Dio, ma come uno splendore della eterna maestà, come un corpo di luce, onde si veste la Santissima Trinità: opinioni, le quali pur troppo anche nei nostri giorni hanno trovato chi le approva ed anche le difende. Ma gli Scolastici, da quegli uomini assennati, che erano, non potevano così facilmente essere abbagliati dalla veste splendiente, sotto la quale si nascose l' errore. Per loro era verità inconcussa tanto

(1) Sum. art. 2. quaest. 23. 25.

della ragione, quanto della Fede, non darsi affatto nulla fuori di Dio, che non fosse da lui creato, e creato con libera potenza creatrice; e come non ammettevano una materia eterna, da cui il Creatore avesse formate le cose, così non ammettevano un mondo ideale fuori di Dio, per ispiegare la creazione, quale incorporazione di quel tale mondo.

582. Quanto allo Scoto, è ben vero, che egli distingue l'essere conosciuto delle cose *(esse cognitum)*, come un modo particolare dell'essere, non solo dall'essere, che esse hanno nella loro essenza reale od attuata; ma anche dalla loro potenzialità. L'essere della essenza attuata è essere nel senso proprio e pieno: *(esse simpliciter)*, l'essere conosciuto è essere in certa guisa ed in senso limitato *(esse secundum quid, esse diminutum)*; e benchè in questo convenga coll'essere potenziale, è tuttavia da questo diverso, perchè è qualche cosa non meramente potenziale, ma, alla sua maniera, attuale. Inoltre, esso parla di quest'essere conosciuto, come di cosa, sebbene non creata, pure prodotta. Ciò non ostante, dalle sue spiegazioni si raccoglie, non dirsi da lui in tutto questo nulla, che sia in opposizione colla dottrina comune degli Scolastici. Le quali spiegazioni tanto meno debbono preterirsi, quanto più strettamente si attengono alla dottrina sulla creazione.

Lo Scoto, parlando distesamente di questa questione, riunisce da prima in poche proposizioni ciò, che in altra occasione avea insegnato sopra le idee eterne. Iddio, perchè opera con ragione, e non per istinto, deve avere l'idea delle cose, che crea, ed averla di ogni cosa singolare. Ma non l'ha come una cosa che sia fuori di sè; giacchè così dipenderebbe nel suo

operare da qualche cosa, che non è esso stesso. Ora ciò, che è in Dio, è immutabile ed eterno; e quindi tutte le cose, che sono e possono essere, hanno nel divino intelletto i loro prototipi immutabili ed eterni (1). Quindi entra nella questione, se questo essere ideale delle cose in Dio, presupponga qualche essere delle cose in loro stesse; e si è (egli dice) inferito, che, essendo eterna la conoscenza, eterno pure debba essere il conosciuto; e quindi si è distinto questo essere delle cose, quale essere della essenza, dalla esistenza, che ricevettero per la creazione nel tempo. Ma il Maestro della Scuola insegna, con S. Agostino, il contrario, parlando degli eletti così: « Dio gli avea presso di sè dall'eternità, non già nella propria loro natura, giacchè non erano ancora; ma nella sua prescienza, perchè li conosceva come se fossero » (2). Si può adunque argomentare contro Arrigo di Gand dalla dottrina della creazione, che qualora le cose, perchè conosciute da Dio, avessero un vero essere in sè fuori di questa scienza di Dio, il recarle alla esistenza non sarebbe un produrle dal nulla, e quindi non sarebbe creazione: piuttosto sarebbero tramutate in un altro stato, od in

(1) Deus omnia causat vel causare potest: non irrationabiliter, ergo rationabiliter: igitur habet rationem, secundum quam format: non autem eandem omnium; ergo singula propriis rationibus format: non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se: igitur rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua est, nisi incommutabile: ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi aeternam in mente sua.

In l. 1. Dist. 35. quaest. unica. §. Ad ista. Cf. Ibid. Dist. 3. q. 4., dove egli ampiamente dichiara la dottrina di S. Agostino sulle idee, rifiutando quel sistema, che oggi si chiama Ontologismo.

(2) Illos (scilicet electos) habuit ab aeterno Deus apud se, non in natura sui. i. e. ipsorum, qui nondum erant, sed in sua praescientia; quia illos ita novit ac si essent. *Ibid. d.* 36.

un nuovo rapporto con Dio. Ma bensì l'essere della essenza, che è prima del tempo, non si potrebbe comprendere che per vera creazione. Giacchè questo essere, come si suppone, è un vero essere, il quale le essenze delle cose non potrebbero avere da loro stesse, perchè in questo caso sarebbero eguali a Dio; esso è dunque prodotto, e senza dubbio dal nulla, perchè quale altro essere lo precederebbe? Ora l'operazione di Dio, per la quale verrebbero prodotte le essenze, dovrebb'essere eterna, come eterna è la scienza di Dio, asserendosi l'essere delle essenze, appunto per spiegare la scienza di Dio; quindi si dovrebbe pure ammettere una creazione eterna, la cui impossibilità l'istesso Arrigo s'ingegna di dimostrare (1). Per la stessa ragione dovrebbe Dio produrre le essenze delle cose necessariamente. Ora altrove si è dimostrato, contro Aristotele ed Avicenna, nulla volere Iddio fuori di sè necessariamente (2). Ma in verità Arrigo non può ammettere veruna produzione delle essenze; imperciocchè o Dio conosce queste essenze prima che le produca, ed allora non vi è più ragione di ammettere quell'essere antimondiale delle essenze; od egli non le conosce, ed allora il suo produrre sarebbe cieco, come l'operare della natura, cagionando esso quell'essere, come il fuoco cagiona il calore, ed il lume la luce: ciò che non si

(1) Productio rei secundum illud *esse* essentiae, verissime est creatio: ipsa enim est mere de nihilo, ut de termino a *quo* et ad verum ens, ut ad terminum ad *quem*, et productio ista secundum eos est aeterna: ergo et creatio est aeterna, cuius oppositum nititur ostendere et dicit se habere demonstrationes.

(2) In l. 1. Dist. 8. q. 5. circa medium: *Contra istam conclusionem*: dove lo Scoto svolge i medesimi argomenti, che da noi furono nel Trattato precedente recati dagli scritti di S. Tommaso.

potrebbe senza grave assurdo affermare. Eziandio l'interna operazione di Dio non può considerarsi in questo modo; molto meno poi quella, per la quale produce fuori di sè cose diverse da sè, quanto alla essenza (1). Di più, non si potendo addurre altra ragione per l'essere eterno delle essenze, se non il loro essere, da tutta l'eternità, obbietto della divina conoscenza, si può anche rispondere, che Dio conosce da tutta l'eternità l'esistenza delle cose non meno, che la loro essenza; e quindi si dovrebbe, per la stessa ragione, ammetterne eziandio l'eterna esistenza.

583. Per ciò (così continua lo Scoto) fa d'uopo d'investigare piuttosto, per quale ragione le cose possano essere conosciute eternamente da Dio, benchè non abbiano qualsiasi essere fuori di Dio. L'oggetto non viene conosciuto, perchè si trovi nel conoscente quanto al suo essere fisico; ma perchè vi si trova quanto al suo essere intelligibile. Ora questo essere intelligibile può venire prodotto e perdurare nel conoscente, senza che l'oggetto cominci o continui ad essere fuori di lui in sè stesso, e quindi quanto al suo essere fisico. Se non fosse così, e se la natura della cosa richiedesse, che il conosciuto nascesse e durasse insieme colla conoscenza, questo dovrebbe anche accadere nella conoscenza nostra. Ora noi possiamo conoscere ciò, che non fu giammai, e che non è, e possiamo conser-

(1) Istas essentias producit in esse aut ut cognoscens aut non; si sic, ergo sunt cognita antequam sunt in isto esse, et ita frustra ponuntur istae entitates propter cognitionem Dei aeternam; si non, igitur producit eas mere naturaliter, sicut ignis calefacit, quod videtur valde absurdum de quocunque producto alio a se in natura, immo etiam filium producit ut intellectus, licet non ut intelligens formaliter, sicut alias expositum est. *In* 1. *Dist.* 86.

vare la conoscenza di ciò, che ha cessato di essere. Egli è ben vero, che l'essere intelligibile viene con ogni diritto chiamato: *un essere nel senso limitato della parola*. Ma non viene chiamato così, quasi che abbia solo qualche cosa dell'oggetto, come p. e. il Moro è bianco in senso limitato, perchè non ha, che i denti bianchi; ma viene così chiamato, perchè non è, se non la rappresentanza dell'oggetto sia come prototipo, sia come immagine. Esso contiene tutto l'oggetto, ma in altra maniera. La prima divisione cioè dell'essere è appunto questa, in essere al di dentro, ed essere al di fuori dell'anima. Tutte le svariate divisioni, che si fanno di quest'ultimo, distinguendo atto e potenza, essenza ed esistenza ecc., possono avere nell'anima un essere corrispondente. Perchè dunque questo essere nell'anima è un essere di specie affatto diversa, esso, nel suo nascere e durare, può stare indipendentemente dall'essere, che le cose hanno in sè: non altrimenti che Cesare può ricevere e conservare nella sua statua un essere rappresentato, benchè esso stesso abbia cessato di essere. Vero è, che le cose conosciute hanno nell'anima una necessaria relazione alle cose reali fuori di lei; ma questa relazione non è reale, sì è logica, la quale non suppone l'attuale esistenza delle cose. Inoltre, si dice con ragione, che quello, che è in certa guisa ed in senso limitato, debba ridursi a quello, che è in senso proprio e pieno; ma anche questo principio non ci costringe ad affermare quell'essere delle cose fuori della mente conoscente. L'essere conosciuto delle cose può venire chiamato *esse secundum quid* in doppio senso: prima cioè in paragone colle cose nel loro proprio essere; e secondo

questo rispetto, basta la mentovata relazione logica, per poterlo ridurre al corrispondente *esse simpliciter;* giacchè è nella natura della cosa, che enti, i quali possono essere e non essere, abbiano nel conoscente un essere intelligibile indipendente dalla loro esistenza. In secondo luogo, l'essere delle cose nella mente conoscente può significarsi, quale *esse secundum quid*, perchè non è in sè (non sussiste), non essendo, che la determinazione o la forma di un altro. Ma così considerato quell' altro, ossia l' atto conoscitivo, e quindi l'essere del conoscente stesso, modificato per l' atto, è quel *esse simpliciter*, a cui viene riferito l'essere conosciuto delle cose, quale essere *secundum quid.*

Si può ancora domandare, come possa accadere, che venga conosciuto ciò, che affatto non è. Ed anche a questa domanda risponde lo Scoto nella stessa maniera, che noi in un'altra occasione abbiamo risposto con S. Tommaso. La conoscenza divina non può avere un *medium* fuori di Dio; ma deve avere in Dio solo il suo fondamento. Perciò, per potercela spiegare, quanto è possibile nella nostra maniera di pensare, dobbiamo considerare la divina essenza, come quell'unica forma conoscitiva, per cui il divino intelletto è capace di vedere tutto l' intelligibile. Per essa Iddio conosce prima la propria sua essenza; ma appunto perchè questa gli è manifesta perfettamente, conosce non solo quella, ma anche tutto ciò, che può essere, secondo il suo prototipo, e può farsi dalla sua onnipotenza. Per questo suo conoscere produce in sè stesso quell'essere intelligibile, nel quale possiede in sè, da tutta l'eternità, non solo tutto quello che è, che era e che sarà, ma

anche tutto quello, che può essere (1). Dunque perchè Iddio conosce le cose non dalle cose medesime, ma da sè stesso, e perchè questa conoscenza è la ragione della possibilità (dell'essere) delle cose, egli è chiaro, che la sua conoscenza può e deve precedere ogni essere delle cose.

Dopo tali dichiarazioni, non può certamente nè recare maraviglia nè dare sospetto, se lo Scoto chiama l'essere, che da tutta l'eternità hanno le cose per la conoscenza divina, un essere prodotto, e lo distingue come reale dall'essere possibile. Imperciocchè di niun' altra produzione esso parla, se non di quella, per cui l'intelletto divino produce in sè stesso l'essere intelligibile di tutto quello, che conosce. Se poi lo Scoto dice, che questo essere intelligibile non è l'essere possibile delle cose, ma che ne è il principio, egli parla di quella possibilità, in virtù di cui le cose sono obbietto della divina onnipotenza; la quale possibilità, senza dubbio, suppone, che le cose siano non solo conoscibili, ma conosciute (2). In ogni caso egli non

(1) Posito, quod intellectus sit passivus in nobis et quasi passivus in Deo et quod debeat hic assignari forma vel quasi forma, ut qua operetur, potest dici, quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacunque ratione cognoscibili et hoc istò modo intelligendo. Per hoc enim, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito, et producendo illud in esse cognito producit ipsum ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam: et per hoc quod intellectio est eius, illud dependet ad istam intellectionem, ut ad absolutum. *Ibid. Dist.* 35. §. Ad insta.

(2) Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum vel volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter..... et quasi in potentia propinqua, ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter. *In l.* 2. *Dist.* 1. *q.* 2.

vuole negare, che quella possibilità, la quale a' giorni nostri viene chiamata interna, cioè la pensabilità delle cose preceda alla conoscenza, ed abbia l' ultimo suo fondamento nella essenza di Dio. A tutto ciò si aggiunga, che esso Scoto, fin dal principio di questa sua ricerca, si dichiara intorno alle idee platoniche nella stessa maniera, che S. Tommaso e gli altri Scolastici, e ciò con parole nette e recise. Giusta la spiegazione di Aristotele, Platone avrebbe preso le idee per le essenze delle cose per sè esistenti; e questa opinione sarebbe certamente da biasimarsi. Pure, giusta la spiegazione di Agostino, Platone non avrebbe dato alle idee un altro essere da quello, che esse hanno come pensieri di Dio; e questa è l'unica vera sentenza. Imperciocchè in questa maniera le idee sono quel mondo intelligibile, senza il quale, secondo Agostino, sarebbe impossibile a comprendere, come il mondo reale abbia potuto avere la sua origine, per mezzo di una ragionevole creazione (1).

584. Sia pure, che non pochi di questi pensieri, che S. Tommaso avea espressi in maniera luminosa altrettanto che semplice, dallo Scoto fossero, senza bisogno, inviluppati in frasi oscure; non si potrà tuttuavia, se il veder nostro non erra, trovare diversità tra l'uno e l'altro nella dottrina stessa. Se, ciò nulla ostante, la scuola rigorosamente tomistica impugnava

(1) Plato posuit ideas quidditates rerum per se quidem existentes secundum Aristotelem, et male; secundum Augustinum in mente divina, et bene: unde loquitur de mundo intelligibili secundum eum (Augustinum): sicut igitur ponerentur ideae secundum illam impositionem Aristotelis quidditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem, ut videtur, quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino. 1. *Dist.* 35. *l. c.*

lo Scoto, perchè le sembrava, rappresentarsi da lui l'essere conosciuto delle cose, come un essere, che quelle avessero fuori di Dio da tutta l'eternità, nessuno s'immaginerà certamente, che quella scuola medesima, col distinguere realmente l'esistenza dall'essenza, siasi lasciata trascorrere ad affermare quell'essere eterno ed antimondiale delle cose. Può ben essere avvenuto, che, in disquisizioni cotanto difficili, presso qualche scrittore, si scontrino espressioni meritevoli di alcun biasimo. Ma dovunque si tratta di spiegarsi nettamente, intorno a questo punto, parlano senza equivoci e senza incertezze. E per fermo, come osserva il Suarez, a nessun Dottore cattolico poteva cadere in mente di affermare, avere le essenze delle cose, fuori di Dio, un qualsiasi vero essere, il quale non fosse loro partecipato per una creazione propriamente detta (1). Inoltre, S. Tommaso stesso, discutendo la verità, che fuori di Dio non può essere nulla, che non sia da lui creato, si era dichiarato sopra ciò con somma precisione. Adducendo in prova di quella verità le parole dell'Apostolo: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia,* espone le ragioni filosofiche, per le quali quella può essere dimostrata; e quindi si fa questa obbiezione: Se la essenza è diversa dalla esistenza, non può essere creata; giacchè appunto la esistenza è quella, che viene partecipata dalla creazione (2). Ed ecco la sua rispo-

(1) Neque potuit in mentem alicuius Doctoris catholici venire, quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens, distinctum ab esse Dei. *Metaph. Disp.* 31. *sect.* 2.

(2) Omnia quae a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro de Causis (prop. 4.). Cum ergo quidditas

sta: *Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia* (1). Con altre parole: Viene creato ciò, che comincia ad esistere per l'atto creativo; ora quello è appunto l'essenza; giacchè prima, che essa esista, in se stessa è nulla; ma è soltanto l'obbietto della divina conoscenza.

Queste parole risolute del S. Dottore si trovano anche presso i suoi discepoli, e presso gli altri Scolastici. Dopo tutto questo, possiamo bene affermare, essere dottrina comune della Scolastica, che l'essenze delle cose, prima di essere create, non sono state per niun modo in loro stesse, ma solamente in Dio. In Dio poi non erano, che in un certo senso *(secundum quid)*, cioè erano nella essenza di Dio, come nel loro principio, per mezzo del quale vengono conosciute da Dio: nella divina conoscenza erano invero, anche secondo la loro proprietà; ma come una cosa meramente pensata, la quale nel suo principio ha bensì verità, e quindi obbiettività; ma, fuori del suo principio, in se stessa non ha veruna realità (2). Ed affinchè non paia, che noi, invece di dimostrare la diversità della cosa, usiamo soltanto di parole diverse, cioè *obbiettività*, e *realità*, fa d'uopo richiamare una

rei sit praeter esse ipsius, videtur, quod quidditas rei non sit a Deo. *Quaest. disp. de Pot. q.* 3. *a.* 5.

(1) Ibid.

(2) Omnia possibilia continentur in *essentia* divina tamquam originali radice et quasi exemplari virtuali et radicali; in *sapientia* tanquam in exemplari formali, in quo etiam existunt obtective modo perfectissimo et illustrissimo, magis enim ibi fulgent quam in suis naturis creatis; in *potentia* tanquam in causa effectrice. *Lessius. De perf. div. l.* 5. *c.* 2. §. 10.

osservazione già altre volte fatta. La parola *reale* viene adoperata per significare non meno ciò, che è possibile ed ideale, che ciò, che esiste attualmente. Il possibile, l'ideale si chiama reale, per distinguerlo da ciò, che viene pensato arbitrariamente, dall' *Ens rationis,* che non ha nessun fondamento fuori del pensare; ma anche ciò, che esiste attualmente, viene chiamato *reale,* per opporlo al possibile, siccome tale, che può ben essere, ma non è (n. 301). Questo doppio senso, benchè alcuna volta possa cagionare qualche oscurità nel parlare, è nondimeno fondato nella significazione primitiva della parola. Imperciocchè che cosa significa avere realità, se non essere un ente, o qualche cosa? Se dunque si può dire con ogni verità, che le cose nella conoscenza del loro autore, e generalmente nelle loro cause, sono già qualche cosa, fa d'uopo, che anche a queste meramente possibili si attribuisca una realità; che se si considerano, non già nelle loro cause, ma in loro stesse, non hanno verun essere, e quindi veruna realità, se non esistono attualmente. Giacchè essere attualmente è lo stesso, che essere in sè, non più essere solamente nelle sue cause, o non più essere solamente possibili. Si può perciò ben dire, che le essenze delle cose, anche prima che siano create, siano *reali* in Dio, sommo loro principio; ma in sè, e vuol dire fuori di questo principio, sono nulla. E questo abbiamo espresso di sopra, quando dicemmo, che le essenze delle cose sono nell'intelletto divino una cosa meramente pensata, la quale, nel suo principio, cioè nella stessa essenza divina, ha la sua verità, e la sua obbiettività; ma fuori questo suo principio, non ha in sè veruna realità. Giacchè, nel linguaggio dell' odierna

filosofia, la realità, in quanto è il fondamento, la ragione della verità del pensare, viene chiamata *obbiettività*.

585. Se non che gli Scolastici, negando recisamente, essere le essenze delle cose, prima che comincino ad esistere, nulla fuori di Dio, affermano con ciò stesso tanto più risolutamente, quelle in Dio essere Dio stesso; mercecchè tutto che è in Dio, è Dio stesso. O non è forse questa la ragione, per la quale S. Tommaso, dopo di aver detto, che le essenze, prima che esistano per la creazione, sono nulla, soggiunge: *Se non nell'intelletto del Creatore, ove non sono creatura, ma l'essenza creatrice?* Ma se è così, come non saremmo per altra strada ricondotti all'errore della scuola hegeliana; che cioè Iddio sia il *concetto sussistente*, e, come tale, la causa suprema di tutte le cose? Nulla meno. Per intendere rettamente la risposta di S. Tommaso, si osservi, che noi possiamo considerare le cose nell'intelletto divino in doppia maniera. In primo luogo, in quanto sono obbietto della divina conoscenza; e così considerate sono creature, ma soltanto pensate: in secondo luogo possiamo considerarle in quella unità colla cognizione divina, la quale unità ogni cosa pensata ha col pensiero; e così considerate non sono meno attuali, che il pensiero, nè sono creature, ma sono la essenza creatrice; (1) essendo che in Dio il conoscere non è un mero fenomeno. Il senso dunque delle parole del S. Dottore è questo: Le essenze delle cose,

(1) È questa la distinzione tra *conceptus obiectivus*, e *formalis*, che spesso s'incontra presso gli Scolastici. *Conceptus obiectivus* è la cosa pensata, e *conceptus formalis* è il pensiero ossia il verbo interno.

prima che sieno create, non sono, che una cosa pensata; e quindi in tanto solo sono attuali, in quanto attuale è il pensiero di Dio, che le pensa. Essendo di più questo pensiero quello, secondo il quale Iddio crea, con ragione l'essenza di Dio viene detta anche Idea; ma, come osserva S. Tommaso, non in quanto è essenza, ma in quanto (come conoscenza) è tipo ed espressione delle cose; per la quale ragione si può eziandio parlare di molte idee divine, benchè l'essenza divina non sia, che una (1).

Che cosa ha dunque di comune questo pensiero, secondo il quale Dio crea le cose, col concetto assoluto, di cui si parla nella filosofia dell'identità? Deve bensì anche questo pensiero considerarsi come causa suprema delle cose, in quanto nella creazione quello dirige il divino operare; ma la dottrina sul concetto assoluto consiste in ciò, che questo concetto sussista nelle cose, o piuttosto, che le cose sussistano in esso, quale loro vera ed intima essenza; talmente, che nella loro esistenza individuale siano l'apparenza di esso concetto assoluto. Questo concetto dunque è la causa delle cose; non come l'idea, che dirige il Creatore, ma come l'essenza, che si manifesta nelle sue apparenze, come chiameremo italianamente il greco *fenomeno*.

(1) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. *S. P.* 1. *q.* 15. *a.* 2. *ad* 1.

CAPO III.

DELLA SOSTANZA.

586. Si è non ha guari osservato da alcuno che, nella trasformazione della filosofia scolastica, richiesta dal tempo presente, sia da cominciare dai primi suoi elementi; ed avanti tutto dal determinare il concetto della sostanza. Se in ciò vuol dirsi, non avere gli Scolastici sentita l'importanza di una tale questione, e quindi avere trasandato di approfondirla, nessun rimprovero potrebbe essere meno fondato di questo. Ciò non ostante, non sarebbe da maravigliare se quella nota, nella bocca di parecchi nostri contemporanei, avesse un tale senso. Imperciocchè gli scrittori stessi, che spiegano partitamente i lati difettivi e gli sbagli, che appongono alla Scolastica, parlando della sostanza, non oltrapassano quel poco, che Aristotile ed i suoi Commentatori scolastici ne dicono nella introduzione alla Logica; inducendo così i lori lettori a credere, essere quel poco tutto il capitale, che gli antichi abbiano saputo raccogliere, intorno ad un punto di dottrina di tanta rilevanza. Eppure Aristotile negli altri suoi scritti non solo più volte ritorna a quello; ma lo qualifica pel più importante, anzi quasi per l'unico obbietto della Metafisica. Dopo avere trattate le quistioni preliminari, sopra la natura ed il fine di questa scienza, non che sopra i primi principii di lei, comincia il trattato stesso col distinguere la sostanza, quale essere nel senso pieno della parola, dagli accidenti, i quali non sono, che in essa e per essa; ed osserva dipoi, con espressioni molto gravi, essere la questione: *Che*

cosa è sostanza? appunto quella, della quale si occuparono in ogni tempo, e si occupano i filosofi. E di qui anch' egli, a preferenza di qualsiasi altro e quasi unicamente si occuperà di questo esame (1), considerando da prima la sostanza in sè, e poi trattando in particolare della sostanza sensibile e della sostanza soprassensibile. Cominciando dalla prima quistione, cioè *che cosa sia la sostanza,* dopo avere ripetuta la spiegazione già datane nella Logica, con aggiungervi più peculiari schiarimenti tolti dalla Fisica, osserva, che tutto questo non basta, nè per sè è tanto chiaro, che non abbia bisogno di più accurate spiegazioni (2). Perciò dice anche S. Tommaso: *Non enim huiusmodi* (universali et logica) *definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei, per quam talis notificatio datur* (3).

Da queste osservazioni preliminari ben si vede, come gli antichi non pigliarono leggermente il determinare il concetto della sostanza. Noi riferiremo i principali pensieri, che, sopra questa materia, troviamo presso Aristotile e presso gli Scolastici, avendo riguardo alle accuse, che intorno a questo particolare, vengono loro fatte da diverse parti.

(1) Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον· Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς οὐσία; τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν· καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα. Διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον, ὡς εἰπεῖν, περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστι. ***Metaph.*** *l.* 7. (*al.* 6.) *c.* 1.

(2) Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται, τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Δεῖ δὲ οὐ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν· αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον. ***Ibid.*** *c.* 3.

(3) In Metaph. l. 7. lect. 2.

I.

Definizione della sostanza nella Logica Aristotelica.

587. Come predichiamo l' essere non solo delle cose realmente esistenti, ma eziandio di quello, che è solamente ideale e possibile; così anche del reale esistente lo predichiamo in diversa maniera. In conseguenza di ciò, in prima tutto il reale esistente viene partito in *sostanza* ed *accidente*. La spiegazione più semplice, che ci dà Aristotele di siffatta distinzione è questa; essere cioè la sostanza τόδε τι ὄν (1); dunque è un certo che, cui noi chiamiamo *simpliciter questo qua*, separandolo così da ogni altro, e significandolo quale esistente per sè; mentre predichiamo l'accidente, come cosa di questo, come sua grandezza, sua figura, sua qualità ecc.; significandolo perciò come dipendente nel suo essere da un altro. Pertanto del τόδε τι, ossia dell' individuo esistente, non predichiamo solo quello, che è in lui, determinando la sua figura, la sua qualità, e le altre sue relazioni, ma ne determiniamo altresì ciò, che esso stesso è, esprimendo la sua natura o quiddità. Questo dunque, con cui rispondiamo alla quistione: *Che cosa*, e vuol dire *Che specie di essere è* l' individuo? deve essere anche esso sostanza, perchè è un medesimo col τόδε τι, di cui lo predichiamo. Quindi Aristotele significa la sostanza anche col τί ἔστιν, in opposizione al ποσὸς, ποιός ἐστιν. E per farci capire anche meglio questa differenza, osserva, che alla domanda: *Quale è la proprietà di questa cosa?* noi rispondiamo, essere quella buona o cattiva,

(1) Catag. c. 3. n. 16. Metaph. l. V (IV). c. 8.

e non già essere di questa o quella grandezza, od essere un uomo, od un cavallo; laddove alla questione: *Che cosa essa è?* noi non rispondiamo essere bianco o caldo, o alta tre canne; ma essere, un uomo o Dio.

Da ciò deduce Aristotele, che alla sostanza l'essere viene attribuito *simpliciter,* ossia da prima, ed agli accidenti in maniera subordinata. Giacchè la sostanza viene chiamata ente, senza riguardo ad un altro, e quindi per sè stessa; l'accidente, al contrario, è chiamato ente solo con relazione alla sostanza, in quanto cioè è qualche cosa in questa, la quale propriamente è ente; p. e. la sua grandezza, la sua posizione ecc. (2). Perciò se gli accidenti si enunziano in modo astratto, dicendo p. e. la sanità, il camminare, il sedere ecc., potrebbe bene alcuno dubitare, che ad essi sia da attribuirsi l'essere. I nomi astratti li denotano bensì come qualche cosa, che sia in sè e per sè; ma noi vediamo, nel medesimo tempo, che gli accidenti per la loro natura non possono esistere nè per sè, nè separati dalla sostanza. Ma se gli enunziamo in modo concreto, dicendo: il sano, il camminante, il sedente, non dubitiamo, che ad essi in tal modo competa un essere; perchè in questa maniera di denotarli viene loro dato un soggetto, in cui sono,

(1) Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ πολλαχῶς· Σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι· τόδε ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω, κατηγορουμένων. Τωσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν . . . . Τὰ δὲ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ ὄντως ὄντος, τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλό τι τοιούτων. *Metaph. l.* 7.(6.) *c.* 1.

e questo è la sostanza (1). Non vi è dunque alcun dubbio, che, nella comune maniera di pensare e di parlare, noi facciamo questa distinzione, e prendiamo per sostanze le cose, che ci circondano, gli uomini, gli animali, le piante, e parimente i così detti elementi. Ma risponde questo alla realtà, o non troviamo piuttosto, superando colla speculazione, come usano dire, il pensare comune, che quegli enti particolari, od individui non sono, che determinazioni e fenomeni di una sostanza universale? Ecco la grande questione, che separa il sistema panteistico dal sistema teistico. Ora è accusata l' antichità di avere dato della sostanza siffatte definizioni, le quali, argomentando con rigore logico, condurrebbero a questo errore, che era anzi da combattersi. Conviene dunque considerare più di proposito queste definizioni; e cominceremo da quella, che venne data nella Logica.

588. Tutto quello, che esiste, secondo che viene enunziato di un soggetto, ed è in un soggetto, può essere distinto nella seguente maniera. Alcune cose vengono enunziate di un soggetto, ma non sono in verun soggetto; così p. es. si dice di ciascun uomo individuo, che è uomo; ma l' uomo non è in nessun altro ente, come nel suo soggetto o sostrato, ma sussiste per sè. Al contrario altre cose non si enunziano di alcun soggetto, ma sono tuttavia sempre in un soggetto. Serva di esempio ogni determinata conoscenza od ogni colore, considerato quale individuo; giacchè come la conoscenza non può essere che in un' anima, così il colore non può essere se non in un corpo. Ma di nessuna cosa possiamo dire, come

(1) Metaph. l. 7. (6.) c. 1.

di un subbietto, che essa sia questa rossezza o questo giallume. Vi ha in terzo luogo delle cose, che sono necessariamente in un soggetto, e che pure si possono enunziare di un altro, che non sia soggetto; giacchè di questo particolare giallume posso dire, che sia colore, e di questa conoscenza, che sia scienza. In fine vi sono cose, che nè sono nel soggetto, nè possono enunziarsi del soggetto; p. es. quest' uomo, Socrate o Platone.

Le cose che appartengono al primo ed al quarto membro di questa divisione, convengono tra loro in questo, che non sono in un altro, come nel loro soggetto; ma si distinguono in questo, che alcune possono enunciarsi di un soggetto ed altre no. Ciò, che non è in verun soggetto, e non viene enunziato di verun soggetto, è chiamato da Aristotele *sostanza prima,* ed è l' individuo per sè sussistente, τόδε τι; ciò che non è in verun soggetto, ma che viene enunziato di un soggetto, è chiamato da lui *sostanza seconda*, il genere cioè o la specie, che di sopra ha chiamato τι ἔστιν. Nella stessa maniera tra loro convengono il secondo ed il terzo membro della divisione soprascritta, in ciò, che tutte le cose in essi comprese sono in un altro, come nel loro soggetto; ma si differenziano in ciò, che alcune si enunziano di soggetti, ed altre no. Sono questi dunque gli accidenti, che hanno di comune l' essere in un altro; gli universali, ossia quelli, che sono pensati, come generi e specie, possono essere enunciati di altri, come di loro soggetti: quelli nondimeno, che sono determinati in individuo, non possono enunciarsi di un altro. A tutte le cose particolari od individue è dunque comune, che non

vengano enunziate di verun soggetto. Ma esse si distinguono in ciò tra loro, che l' accidente può essere in un soggetto; la sostanza no.

589. Per ben concepire questa definizione e partizione, ed in peculiar modo il fondamento, pel quale gli individui si chiamano *sostanze prime,* conviene ben ponderare il significato delle locuzioni: *Enunziare del soggetto,* ed *Essere nel soggetto.* Qui non è parola di qualsiasi enunciazione, ma di quella, per la quale qualche cosa si predica di un' altra, come di suo soggetto; e però Aristotele ogni volta vi soggiunge la voce: del *soggetto*. Ora *soggetto* (ὑποκείμενον) non è già tutto quello, che i Grammatici chiamano così in una proposizione; ma è solamente quello, che, secondo la sua natura, è subordinato a ciò, che di lui viene enunciato. Le specie dunque sono soggetti dei generi; gli individui delle specie. Gli Scolastici non omettono di notarlo; e recano gli esempii appunto, pei quali a' dì nostri si vorrebbe dimostrare l' inesattezza della definizione aristotelica. Essi osservano, potersi certamente dire: questo bianco è un uomo, ed eziandio è Socrate; ma questo non si chiama un enunciare *de subiecto,* cioè *de inferiori* (1). Parimente noi non leggiamo in Aristotele: *essere in un altro,* ma piuttosto *essere in un soggetto*, ed egli stesso soggiunge dichiarandosi, *essere in un soggetto* dirsi solamente di quello, che esiste in un altro, non come parte di esso, e per modo, che fuori di quello, in cui è, non potrebbe esistere. Il perchè le membra di un corpo organico non hanno in questo il loro soggetto,

(1) Toleti Comment. in Logicam, in h. l. Mauri Comment. ibid. Cf. S. Thom. in Metaph. l. 7. lect. 2.

siccome quelle, che ne sono parti; e parimente una sostanza, che fosse mescolata od unificata con un'altra, non avrebbe in questa il suo soggetto.

In doppio senso adunque si toglie l'essere soggetto (l' ὑποκεῖσθαι, il *substare*), secondo che è ragione dell'enunziare o dell'essere. L'universale cioè deve venire considerato, come un più alto, al quale il particolare è subordinato. A tenore di ciò, l'individuo è l'infimo, e, siccome tale, è la ragione, per cui tutto il più alto viene di lui enunziato: dell'uomo individuo, esempligrazia, si enunzia tutto ciò, che è racchiuso nei concetti di sostanza finita, di corpo, di vivo, di sensitivo e di natura sensitiva ragionevole; perciocchè tutto ciò si contiene in questa individua natura umana: quantunque, in virtù della sua individualità, essa lo contenga in una maniera propria a lei solamente. Una tale relazione al più alto od universale, potrebbe altresì essere significata come quella del sostrato; pure, in proprio senso, il soggetto importa un sostrato a rispetto dell'accidente, come a cosa, che è in lui, ma non può esistere fuori di lui. Prescindendo poi dal se il soggetto cooperi al sorgere e mantenersi degli accidenti, pel solo contenerli deve essere una ragione del loro esistere. Questa è la differenza, che ponevano gli Scolastici tra il *subiectum praedicationis* ed il *subiectum inhaesionis*.

590. Di qui si scorge senza difficoltà, per quale ragione l'individuo è da Aristotele chiamato *sostanza prima*, cioè sostanza nel senso eccellente della parola (1). Di fatto all'individuo si avviene massima-

(1) Οὐσία δὲ ἔστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν

mente il substare, l' ὑποκεῖσθαι nel doppio senso già indicato (1). Ciò, che è proprio, sia alla specie, cui esso individuo appartiene, sia a specie e generi superiori, cui è subordinato, tutto si deve altresì trovare in lui; ma perchè tutto questo è in lui, come particolare, non si potrà, al modo stesso ond' è in lui, cioè come esistenza individuale, trovarsi in altri (nn. 36, 163, 178). Di qui dice Aristotele, l' individuo essere il soggetto ultimo, del quale tutto l' altro si può predicare, ed il quale non si può predicare di altro (2) (n. 166). Ma si osservi, che l' universale non è, come s' immaginano i Panteisti, qualche cosa di perfettissimo: esso è piuttosto il vacuissimo; e ciascuna differenza, onde viene determinato, non è già un restringimento, ma è la giunta, che gli si fa, di una nuova perfezione; sicchè l' ultima determinazione, ond' è costituito l' individuo, ne è il perfezionamento (3). Che se noi consideriamo il soggetto, come sostrato di ciò, che non appartiene alla essenza, può in ogni caso anche un accidente essere soggetto di un altro: il colore, p. e., presuppone nel corpo la estensione; la estensione stessa, la quantità; ma la quantità non può esistere per sè, e richiede un soggetto, da cui sia sostenuta

ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος. *Categ. c.* 3. *n.* 1.

(1) Ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι, διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι πρῶται λέγονται. *Ibid. num.* 7.

(2) . . . . τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὁ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται. *Metaph. l.* 5. (*al.* 4.) *c.* 8. *cf. l.* 7. (*al.* 6.) *c.* 3.

(3) Cf. i luoghi citati innanzi intorno al Realismo, ed i nn. 408. e segg.

con tutto quello, di cui essa stessa è sostegno. Anche qui dunque diveniamo ad un ultimo soggetto, nel quale è tutto l'altro, ed il quale non è in altro: la sostanza. Questo bensì ha di comune colla prima sostanza la seconda: ma si differenzia propriamente da quella nel potere essere moltiplicata, e venire però predicata di altri. Essa come *subiectum praedicationis* non è l'ultimo. Ma eziandio quella proprietà di non essere in altro, come in suo soggetto, essa la possiede con dipendenza dalla sostanza prima. Perciocchè, quantunque quella seconda non si trovi in questa come in soggetto, da cui sia sostenuta, e per conseguenza sussiste per sè ed in sè: tuttavia questo essere per sè non lo ha, se non per la sustanza prima, cioè per l'individuo. Di fatto l'universale, esempligrazia la natura umana, non può effettualmente esistere, come tale, se ciò non è nell'individuo: *l'uomo* non può esistere, se non esiste *questo uomo* (1).

591. Sendo pertanto, che le sustanze seconde (tutte le specie e tutti i generi) non possono avere alcuna esistenza, se non nelle prime, e tutto ciò, che noi chiamiamo accidente, presuppone l'esistenza della sustanza; ne séguita, che quando le prime sustanze non fossero, nulla del resto di tutto ciò, che è, potrebbe essere, giusta una tesi dello Stagirita (2), la quale gli

(1) Differt substantia particularis ab universali, primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori sicut universalis; secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis, quae per se subsistit; tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separalibus et distincta. *S. Thom. in Metaph. l.* 5. *lect.* 10.

(2) Μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. *Categ. c.* 3. *n.* 5.

Scolastici molto spesso ripetono. Ciò sembra pugnare manifestamente, non pure con ciò, che fu insegnato dai Platonici, intorno alle idee eterne; ma eziandio con ciò, che insegna Porfirio nella sua Introduzione alla Logica di Aristotele. Nella conchiusione di quella egli espressamente afferma, che non cesserebbero di essere nè le specie cogl' individui, nè i generi colle specie. Ma la risposta non è malagevole. Noi possiamo considerare le cose sì secondo quell' essere astratto, che hanno nello spirito conoscente, e sì ancora secondo quel pieno essere, che hanno nella loro attualità. Di quest'ultimo parla Aristotele, del primo Porfirio; il quale però non volle dire altro, se non che quando pure gl'individui di questo mondo finito svanissero, rimarrebbe tuttavia la verità concepita dalla mente, che conosce la natura delle cose, ed in lei le specie ed i generi. Che se pure Porfirio non intese così ciò che disse, questo è almeno indubitato, che gli Scolastici non lo spiegarono altrimenti (1); ed, eziandio per questa occasione, ribadirono quella loro distinzione tra l'ordine fisico reale, ed il metafisico reale delle cose, e la dottrina in quella fondata, che quantunque il nostro conoscere cominci dalle cose attuali, la sua verità nondimeno è indipendente da quella loro sempre e solo contingente attualità.

III.

Definizione della Sostanza presso gli Scolastici.

592. Dal testè ragionato si fa chiaro, che Aristotele, ben lungi dal confondere, secondo il vezzo degl'Idealisti, l'ordine logico col reale delle cose, fece piuttosto

(1) Toleti Comment. in prooem. Porph. c. ult.

tutto l'essere reale per tal modo dipendente dal sussistere dell'attuale, che altri potè quinci accaggionarlo di avere guardato un lato solo della questione (n. 53.). Pure ciò non impedisce, che egli e con lui gli Scolastici, abbiano potuto essere chiamati in colpa di quella confusione nelle loro ulteriori disquisizioni intorno alla sostanza, quasi avessero fornito così non mediocre conforto a' concepimenti panteistici. Così gli Scolastici sono messi in voce di avere data ansa all'errore, che Dio solo sia sostanza, fino dalla concisa definizione, onde soleano servirsi, della sostanza: *Ens per se* od *in se existens*. Fia pregio dell'opera vedere come essi furono, dalle definizioni aristoteliche, condotti a questa.

Essi fanno notare, che, secondo quelle, sono a distinguere nella sustanza due proprietà: essa primamente non ha uopo di alcun soggetto, in cui stia, ed è quindi indipendente e separata da ogni altra: questo suo essere separato e per sè è chiamato *subsistere:* essa è, secondamente, soggetto degli accidenti, che sono in lei, e questo è significato colla voce: *substare*. Ora il nostro conoscere cominciando dalle apparenze, noi troviamo prossimamente la sostanza, come il soggetto posto a fondamento di quelle. Essa poi non può essere soggetto, se non perchè non è in altro, come in suo soggetto; mercecchè se fosse, già non più essa, ma quest' altro sarebbe sustrato e di lei e degl' accidenti. Questa è la ragione, per la quale noi in ogni cosa, considerata come individuo, riconosciamo quella proprietà, in virtù di cui essa *sussiste per sè*. Pertanto quantunque noi ravvisiamo primamente, essere una cosa non in soggetto, dall' essere essa stessa soggetto, e quindi il *subsistere* ci si palesa dal *substare;*

tuttavolta, secondo natura, va innanzi quel primo, che però nel concetto di sostanza è principale. Giacchè la sostanza non è sostegno delle apparenze, se non perchè essa stessa non è da un'altra sustentata come apparenza. E diciamo *come apparenza*, affinchè non resti escluso il potere essere sostenuta in un altro senso, come più innanzi vedremo. Ma il sussistere per sè non pure è il primo e principale, sì eziandio è bastante anche solo, perchè una essenza o natura qualsiasi sia sostanza. Se si dessero o potessero darsi creature, nelle quali tutto fosse essenziale e nulla accidentale; quelle, senza essere soggetto di altro, e solamente pel non abbisognare di soggetto, in cui sussistere, sarebbero tuttavia, per la semplice loro sussistenza, verissime sostanze. Di fatti Iddio con ragione si chiama sostanza, quantunque, checchè dicano in contrario alcuni moderni scrittori, a rispetto di lui non si possa parlare di accidenti. E così di quelle due proprietà della sostanza, il *substare* ed il *subsistere*, ci resta la seconda come la sola sua nota essenziale, nel senso rigoroso della parola (1).

(1) In nomine substantiae duae rationes indicantur: una est absoluta, scilicet *essendi in se* ac *per se*, quam nos propter eius simplicitatem per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva *sustentandi accidentia*. Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitione nostra procedit, spectemus: nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus. Si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur; quia maxime est in se ac pe se, etiamsi accidentibus non substet. Imo si per possibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium et natura sua nullo subiecto indigens ad existendum, illa esset profecto substantia absque pro-

*

La sostanza pertanto è una natura sussistente per sè; e ciò si avviene, come fu mostrato, alla prima non meno, che alla seconda, quantunque a questa, mediante quella. Ma perchè mai in questo esame non si fa parola di quell' altra nota della sostanza prima; che cioè di lei si enunzia tutto l' altro, senza che essa sia enunziata di verun altro ? La ragione di ciò si è, perchè quella è una nota, per la quale la sostanza prima si distingue dalla seconda, ma non la sostanza dall'accidente. Anche dell' accidente individuale si avvera , che tutto l' altro si enuncia di esso, ed esso di nessun altro; giacchè per questo altro deve intendersi il più alto, l' universale, a cui il particolare è subordinato. Per cagione di esempio, di questo triangolo, disegnato quì sul tavolino, si può affermare, che esso è una estensione, una figura, un triangolo; ma di nessun altro, fuori di questo, si può dire che è il triangolo quì disegnato. Di quì osserva Aristotele, nessuno individuo potersi veramente enunziare di un altro; ciò tuttavia non impedire, che l' individuo sia in altro, e

prietate substandi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis. *Suarez Met. D.* 33. *sect.* 1.

Substantia, quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est, quod non indiget intrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur *subsistere* quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa et pro tanto dicitur *substare*. Sic igitur substantia, quae est subiectum in quantum subsistit dicitur *οὐσίωσις* vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur *ὑπόστασις* secundum Graecos vel substantia prima secundum Latinos. . . . .

Unde si aliqua substantia esset, quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset *proprie* dici subsistentia sed non substantia. *S. Thom. Quaest. disp. de pot. q.* 9. *a.* 1.

però sia accidente (1). Il perchè anch' egli propone, come propria nota di ogni sostanza, il non essere in altro come in soggetto.

593. E nondimeno gli Scolastici soggiacquero, come già osservammo, ad un acerbo biasimo, per avere espressa questa nota della sostanza, dicendola, in opposizione all' accidente, *ens per se*. Solamente Dio (si oppone) è da sè; il nominare dunque la sostanza *ens per se*, valere lo stesso, che affermare, non avervi, che una sostanza sola. Ma è poi veramente la sostanza, per quella indicazione, significata, come fosse una essenza da sè esistente? Certo vi si dice, che la sostanza ha in se medesima un fondamento del proprio essere; ma ciò non è da rigettare senza più. Non solamente la causa, dalla quale si fa, che qualche cosa, che non era, cominci ad essere; ma eziandio tutto ciò, che ha un qualsiasi influsso sopra quell' essere, può chiamarsi sua cagione, o suo fondamento. Quando dunque una cosa non può essere, che in un' altra, come ciò, onde questo altro è determinato, talmente che quella cessi di essere quando cessa di determinare, o a dir meglio quando quell'altro cessa di essere determinato in quella maniera; allora quella avrà certamente in quest'altra una cagione del suo essere; e quando, per contrario, una cosa è per modo costituita, che non pure non ne determina un' altra, ma eziandio separata da ogni altra, può sussistere per sè, allora in questa sua costituzione, e però in lei medesima, si deve riconoscere una ragione del suo essere. A questo dunque mira-

(1) Ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς μὲν ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι. *Categ. c. 2. n. 2.*

vano gli Scolastici, quando chiamavano la sostanza *ens per se;* laddove, per esprimere la relazione alla causa efficiente, nominavano *ens ab alio* ogni cosa creata, o fatta comechessia per esterna efficienza, riserbando l'appellazione di *ens a se* alla natura, che a nessuno non deve la propria origine. Ora poichè gli Scolastici furono diligentissimi nel chiarire il loro linguaggio; tanto che appena si troverebbe un loro libro da scuola, nel quale non si scontrino spiegate e contrapposte quelle locuzioni, sono veramente imperdonabili quei moderni scrittori (1), i quali voltano l'*esse per se* in una forma tedesca (durch sich sein), che suona piuttosto *a se*, per quindi arrovellarsi, che, secondo la definizione degli Scolastici, a Dio solamente competerebbe l'essere sostanza (2).

In quanto una natura, separata dalle altre, può esistere per sè, ha altresì un essere indipendente, e con ciò è assoluta. Tuttavolta di questa indipendenza vale quanto testè dicemmo dell'essere ragione a se stesso: la sostanza è indipendente, perchè, essendo per sè, non abbisogna di un altro, in cui debba sussistere come in soggetto; ma essa non è indipendente nel senso, che

(1) Oischinger. La Teologia di S. Tommaso, pag. 48.

(2) Lo spiega pure con brevità e chiarezza il Mauro: Quadruplex est esse. Primum est esse a se et hoc est esse divinum. Secundum est esse non a se, sed *per se*, quod ita est ab alio, ut non sit in alio esse tanquam in subiecto, et hoc est esse substantiae creatae, quae ita est a Deo, ut non sit in alio esse tanquam in subiecto. Tertium est esse non a se neque per se, sed (ab alio et) *in alio* esse, et hoc est esse accidentium, quod non solum est esse ab alio esse, sed etiam est in alio tanquam in subiecto. Quartum est esse, quod non solum est ab alio et in alio, sed etiam *ad aliud* extrinsecum tanquam ad terminum, et hoc est esse relationis accidentalis. *Quaest. phil. Vol.* 1. *q.* 53.

non abbisogni di un altro, da cui sia recata alla esistenza e conservata in quella. Pertanto la sua assolutezza non è, che relativa. La Scolastica si spiega sopra ciò senza ombra di ambagi (1); ma il Cartesio ha espresso questo medesimo pensiero in maniera così balenante, che dalle sue parole si può, senza stento, dedurre l'unica sostanza dello Spinoza. In vece di dire, cogli Scolastici, la sostanza essere ciò, che, per esistere, non ha uopo di altro, *come di soggetto;* egli dice, senza più, sostanza essere solamente quello, che per esistere, non abbisogna di alcun' altra natura. Di che seguirebbe non solo ciò, che egli ne inferisce, la voce sostanza non si potere enunciare nella stessa maniera *(univoce)* di Dio e delle creature, ma ancora, che, in vero e proprio senso, non si può enunziare, che di Dio (2).

594. Dopo il fin quì detto, non occorre fermarci a spiegare, per quale ragione da ultimo gli Scolastici chiamino la sostanza eziandio *ens in se,* per contrapporla all' accidente, che è *ens in alio.* Vi è chi rigetta questa denominazione, perchè tutte le cose sono in Dio, senza che per questo cessino di essere so-

(1) Proprium est substantiae esse simpliciter ..... esse autem simpliciter est esse absolutum, non dependens ab esse alterius sicut ei inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima.

S. Thom. op. 32. c. 8. De natura materiae. Della genuinità di questa operetta veggasi: De Rubeis Diss. de scriptis S.Thomae. D. 24. n.3.

(2) Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, h. e. nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. *Princ. phil. p.* 1. *n.* 51.

stanze (1). Così è certamente; ma perchè non si è aggiunto, che i pesci stanno nell' acqua, e gli uccelli nell' aria, e con tutto ciò sono sostanze? In diverse maniere può una cosa essere in un' altra; ma perchè la vi stia come in soggetto, non basta, che sia circondata dall' altra, ancorchè ne abbisogni per mantenersi; nè tampoco basta, che le sia presente, ancorchè ne venga penetrata, e dall' attività di quella sia mantenuta nell' essere. Le cose sono in Dio, perchè Dio per la sua essenza è loro presente, e colla sua potenza le sostiene, sicchè non ricaschino nel nulla; ma codesto non è un sostenere da soggetto, il quale dall'accidente è in qualche guisa determinato. Allora solamente avrebbero gli Scolastici meritato biasimo, quando, colla espressione *ens in se,* senz' altra spiegazione, avessero voluto determinare la natura della sostanza. Ora non è così: quando si tratta di una definizione propriamente detta, essi aggiungono, che intendono parlare di quell' *essere in sè,* in virtù di cui una natura, per esistere, non ha uopo di apprendersi ad un' altra, come a suo soggetto. Inoltre, per questa occasione sogliono noverare le svariate maniere (2), onde una cosa può essere in un'altra; e distinguendo quella peculiare, onde l'accidente è nella sostanza, osservano, come anche nella dichiarazione data da Aristotele: *essere nel soggetto dirsi solamente di ciò, che è in altro, non come sua parte, e per modo, che non possa essere fuori di quello;* anche in questa dichiarazione, diciamo, osservano, come l'essere in altro si deve intendere in istretto senso, e però

(1) Oischinger, l. c.

(2) Essi da Aristotele (Phys. lib. 4. c. 3.) noverano otto di siffatte maniere, e ne aggiungono anche altre. V. Tolet. Com. in Categ. c. 2.

di quello, che, almeno in qualche modo, è intimo all' essere dell'altro (1). Tuttavia, per quanto acutamente si possano determinare i concetti, secondo le regole della Logica, una piena spiegazione nondimeno non se ne potrà giammai ottenere, se non dall' esame istituito sopra la natura stessa delle cose.

III.

Della sostanza considerata come essenza.

595. Se noi, per ottenere una più intima dichiarazione della sostanza, ci volgiamo ai libri Metafisici, osserveremo innanzi tutto, che in quelli Aristotele non più divide la sostanza semplicemente in *prima* e *seconda;* ma piuttosto, oltre agli individui ed all' universale, reca in mezzo molto peculiarmente l' *essenza,* come quella, che comunemente si denomina sostanza. Per essenza poi egli intende il contenuto del concetto (λόγος, *ratio*), e però quello, onde si risponde alla domanda: Che è? τί ἐστιν; e l'indica colla espressione τὸ τί ἦν εἶναι *(quod quid erat esse),* qual essere proprio di una natura. Noi dunque dovremo vedere in qual modo questa essenza si riferisca alla sostanza *prima* ed alla *seconda,* se innanzi nondimeno avremo significato ciò, che, secondo Aristotele, essa contiene, e per quale ragione ed in quale misura è sostanza (οὐσία).

Egli anche qui comincia con definizioni logiche; ma, come osserva S. Tommaso (2), queste sono tali,

(1) Existimo illam (Aristotelis) descriptionem sic esse intelligendam quod *esse in aliquo* non sumatur ita communiter, sed pro eo quod est esse in aliqua re una, non omnino extra esse eius. *Toletus. Ibid.*

(2) In Metaph. l. 7. lect. 3.

che si attengono alle metafisiche ed a queste conducono. Sendo che la essenza è il contenuto del concetto, e la definizione (ὁρισμός) è la espressione di quel contenuto, di qui la questione di ciò, che appartiene alla essenza, cade al medesimo coll' altra, che cerca della vera definizione; e ciò noi notiamo solamente, perchè, nella presente disquisizione, le voci: *Essenza, Concetto, Definizione* si scambiano soventi volte tra loro. E, pria di tutto, dal concetto deve essere escluso tutto ciò, che si enuncia del soggetto non per se medesimo (καθ' αὐτό), e però non necessariamente, ma solo per contingenza. Perciocchè l'essenza è il proprio essere della cosa, ossia è la cosa medesima; ora ciò, che solo a maniera di contingenza è in lei, non può appartenere a lei medesima; anzi neppure tutto quello, che in lei ha il suo fondamento, sebbene vi si trovi di necessità. Molto si dà, che si trova solamente in un determinato genere di cose: il colore, esempligrazia nel corpo, l' arte solamente nell' uomo. Ma in questo si deve ancora distinguere più oltre; perciocchè altro si può trovare solo in un genere di cose, e non per questo si trova in tutte le cose di quel genere. Così, per figura di esempio, tutti i vegetali, i minerali ecc. sono colorati; ma non tutti gli uomini sono forniti di arte. Benchè dunque non sia accidentale all' arte, che la sia nell' uomo, è tuttavia accidentale all' uomo l' essere fornito di arte. Ma quando alcun che si trova in tutte le cose di un genere, fuori del quale quello non può esistere, allora questo deve avere un qualche fondamento nella essenza di questa cosa, senza che per questo debba essere contenuto nella sua essenza stessa. Tutti i corpi hanno un qualche colore;

e però del corpo, non per accidente, ma per ragione di lui medesimo, perchè cioè è corpo, si enuncia che è colorato: ciò nulla ostante, il colore non appartiene alla sua essenza, val quanto dire nell' essere di corpo non è inchiuso l' essere colorato. Di quello dunque, che all' oggetto, non per accidente, ma per ragione di esso medesimo si attribuisce, qual cosa appartiene alla sua essenza? Quello solamente, risponde Aristotele, che, senza l' oggetto, può essere concepito e definito (1). Ciò che sia e. g. il colore, non può spiegarsi, senza il concetto di corpo, come parimente non si può ciò, che sia linguaggio, senza il concetto di uomo. Ma per dichiarare ciò, che sia l' intelligenza, non mi è uopo avere già innanzi il concetto di uomo, e piuttosto io a questo devengo dall' accoppiare al concetto d' intelligente quello di sensitivo. Lo stesso vale pel sensitivo, pel vivente, pel corporeo: e quindi tutto questo appartiene alla essenza dell' uomo; ma non ogni capacità propria dell' uomo, p. e. la disposizione al linguaggio, benchè sia fondata nella essenza, e però sia enunciata dell' uomo per ragione di lui stesso.

596. Se di ciò investighiamo la cagione, saremo condotti ad una dottrina rilevantissima, per la intelligenza della filosofia aristotelica. Siccome quelle proprietà, le quali, senza il soggetto, in cui sono, non si possono definire, presuppongono il concetto di esso soggetto, e però non possono essere parti costitutive di quello; così il loro essere presuppone l' essere del soggetto, e per conseguenza deve trovarsi fuori di questo. Ora ciò appunto significa essere accidente. Per-

(1) Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἔνεστι λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. *Metaph. l.* 7. (6.) *c.* 4.

ciocchè l'accidente ha principalmente il suo nome, non già dal potere essere e non essere nel soggetto, quasi fosse come casuale contrapposto a necessario; ma l'ha piuttosto dal sopravvenire all'essere, nel quale il soggetto, secondo la propria sua natura, già sussiste. L'accidente pertanto non è neppure ragione, per cui il soggetto, di cui è enunziato, ottiene il proprio suo essere; il quale anzi a quello è presupposto, quantunque l'accidente sia ragione, perchè esso soggetto sia ancora qualche altra cosa, non contenuta nel suo concetto. Non va allo stesso modo la cosa per rispetto a quelle proprietà, le quali possono essere concepite senza il soggetto. Queste costituiscono il concetto dell'oggetto; e però, fondando il proprio suo essere, vengono altresì appellate *constitutiva* (1).

597. Ma non solamente la sostanza, sì eziandio l'accidente ha la sua essenza, in quanto per questa s'intende la propria costituzione dell'essere. Di quì la sostanza si dovrà definire, non per *essenza* semplicemente, ma per *la essenza di una cosa per sè sussistente*. Nondimeno quì ci si offre a ponderare un pronunziato dell'antica filosofia, il quale già noi toccammo in altra occasione: l'essere cioè, e per conseguenza la essenza della sostanza e dell'accidente, enunziarsi non in maniera univoca, ma analoga. Per meglio chiarire questa tesi quì, dov'è il proprio suo luogo, ci è uopo ritornare all'analogia dei nomi e dei concetti, anche per vie più accuratamente determinarla. Essa può aver luogo, noi dicevamo (nn. 39. e segg.), ogni qual volta ciò, che è espresso da una parola, si trova,

(1) V. sopra n. 93, ed i luoghi di S. Tommaso ivi citati.

non certo nella stessa maniera, ma tuttavia in qualche maniera in diverse cose. Queste diverse cose hanno sempre relazione ad una di loro, nella quale ciò, che è espresso dal nome, si scontra primariamente, originariamente, e però per eccellenza; laddove nelle altre si trova solo in maniera subordinata a quella. Aggiungemmo, che questa relazione può essere più ò meno stretta, e negli esempii, che ne recammo, si possono agevolmente riconoscere le due specie di analogia, che dagli Scolastici si soleano distinguere. Quando noi non pure degli animali, ma eziandio della campagna e dell' anima diciamo, che hanno sete, la relazione, in cui è fondata questa maniera di parlare, è posta nella somiglianza, che l'aridità della terra e l'ardore del desiderio hanno colla sete corporale. Sopra questa analogia è fondata, nel linguaggio figurato la comunissima delle figure, la Metafora; ma per quanto svariato ed efficace possa essere il suo uso nell' arte oratoria e nella poetica, la filosofia poco assai se ne occupa, mercecchè in essa l'analogia non presuppone veruno intimo nesso tra le cose. Questo lo troviamo nell' altro esempio, del quale lo stesso Aristotele sovente si vale (1). La voce *sano* si attribuisce a parecchi cose; ma veramente solo il corpo umano si chiama, in proprio senso, sano, perchè esso possiede la sanità; il cibo nondimeno si dice eziandio sano, perchè conserva la sanità, e si dice pure sano il farmaco, perchè la ricovera; sano il colorito, perchè l'attesta. Tra queste cose occorre manifestamente un intimo nesso.

(1) Metaph. l. 7. (al. 6) c. 4. l. 11. (al. 10) c. 3. Eth. l. 1. c. 6.

598. Le due soprascritte maniere di analogia sono dagli Scolastici distinte, come *analogia proportionis* ed *analogia attributionis* (1). Come essi, così Aristotele dovettero riputare della seconda maniera quella, che, giusta lui, ha luogo, quando enunciamo l' essere e l' essenza non pure della sostanza, ma eziandio degli accidenti; perchè egli la chiarisce appunto coll' esempio recato per quella. Nondimeno S. Tommaso vuole in ciò ravvisare una differenza. In quell' esempio l' *uno*, a cui i diversi analoghi sono riferiti, è qualche cosa da tutti essi distinta; la sanità cioè, alla quale il corpo ha relazione di soggetto, il cibo di conservativo, il farmaco di ristorativo; laddove della sostanza e dell'accidente è enunziato l' essere, non quasi vi sia un terzo, a cui ambedue si riferiscano, ma perchè l' uno ha relazione all' altro: l' accidente cioè alla sostanza (2). Tuttavolta è manifesto, che noi allo stesso modo possiamo e dobbiamo dire, che il corpo ed il cibo si chiamano sani, perchè questo si riferisce a quello, cui è veramente proprio lo stare sano. Il che dallo stesso S. Tommaso fu in un' Opera posteriore osservato (3).

E vi resta tuttavia una molto considerevole distin-

(1) Suarez. Metaph. Disp. 28. sect. 3.

(2) Dupliciter contingit, aliqua analogice h. e. secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum praedicari. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut eius conservativum, urina ut eius signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referatur. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 34.

(3) Summa p. 1. q. 13, a. 5.

zione. In ogni analogia si deve in uno, al quale gli altri si riferiscono, trovare per eccellenza quello, che dal nome comune è significato; ma nelle due specie di analogia più sopra considerate, quel comune si trova, inoltre, in senso proprio solamente in quell' uno. La relazione, che il cibo od il colorito sano hanno all' uomo sano, è certo più stretta dell' altra, per la quale la terra e la persona si dicono assetate; mercecchè la prima non dimora già in una semplice somiglianza, ma è posta in un intimo nesso tra le cose. Perciocchè il cibo mantiene la sanità, ed il buon colorito non ne è solo un segno, ma ne è un effetto. Ciò nulla ostante, la sanità è nell' uomo; e quindi rimane sempre vero, che solo questi in proprio senso si dice sano: il cibo, il farmaco, il colorito in improprio solamente; e benchè non sia una metafora, è pure sempre una locuzione tropica: quella cioè, che dagli umanisti è detta *Metonimia*. Ora l' essere è enunciato, in vero e proprio senso, di tutto ciò, che non è nulla. Sebbene dunque l' essere, in generale, non possa mai costituire un concetto generico, tuttavia il contenuto di quella universalissima rappresentazione si trova in tutte e singole le cose: negli accidenti non meno, che nelle sostanze; nelle creature non meno, che in Dio (1).

599. Ma se è così, a qual prò recare quì in mezzo l'analogia? Non potrebbe piuttosto seguitare dal detto, che l' essere, possa o non possa venire pensato come un proprio genere, si debba enunciare in senso, non analogo, ma proprio, di tutte le cose, al modo stesso, onde qualsiasi genere si enunzia delle sue specie e dei

(1) Suarez. Metaph. D. 28. sect. 3.

suoi individui? Questa difficoltà s' intenderà meglio da un luogo di S. Tommaso, nel quale ne troveremo ancora la soluzione. Il santo Dottore distingue ivi l'analogia, secondo che la si trova o solo nel nostro pensiero, o solo nelle cose, o nell' uno e nelle altre. Ha luogo l' analogia solo nel nostro pensiero, ogni qual volta ciò, che è detto di molti, non si trova, secondo la sua propria natura, che in uno: come avviene nell' esempio mentovato della sanità. Ha luogo solo nelle cose e non nel nostro pensiero, quando l'uno si trova in molti, ma diversamente in ciascuno, e nondimeno da noi si enunzia nello stesso senso di tutti. Questo è il caso di cose di diverse specie, le quali appartengono al medesimo genere. Non solo questa o quella proprietà, ma ciò, che appartiene alla natura stessa del corpo, la corporeità, è in diversa maniera nei corpi corruttibili, e negl' incorruttibili; in diversa negli organici, e negl' inorganici. Così pure tutti gli organici sono vivi; ma la vita in essi, secondo la specie di ciascuno, è diversa. E nondimeno noi ci rappresentiamo queste specie: piante, bruti, uomini, sotto un medesimo concetto di *vivo*, o di *organico*, e lo enunciamo alla stessa maniera di tutti; come altresì chiamiamo *corpo* l' organico non meno, che l' inorganico, senza annettere a quelle parole un concetto diverso. Ciò importa che noi, prescindendo da ciò, che effettualmente li distingue, ci atteniamo solo a ciò, che ad essi è comune. Da ultimo l' analogia ha luogo, al tempo stesso, nelle cose e nel nostro pensiero, allorchè il significato dal nome comune si trova di fatto in molte cose, ma vi si trova in diversa maniera, e noi altresì le pensiamo in maniera non identica, ma

analoga. E questo avviene quando l' essere e l' essenza da noi si enunciano di Dio e delle creature, della sostanza e degli accidenti (1).

Solamente dunque nel primo e nel terzo caso avrebbe luogo l'analogia nel nostro pensiero e nelle nostre parole; ed il S. Dottore indica la differenza, tra queste due maniere, al modo stesso, onde da noi col Suarez fu esposta più sopra. Ma qui viene in piena luce la difficoltà da noi notata. Che nel primo caso il nostro pensare sia analogico, ciò è manifesto. Perciocchè siccome noi non possiamo chiamare sano il cibo, senza avere la rappresentanza della sanità, la quale non appartiene propriamente, che all' uomo; così non attribuiamo la sanità all' uomo ed al cibo nel senso medesimo. Ma in qual modo una siffatta differenza potrà aver luogo, dove l'essere si attribuisca alla sostanza ed all'accidente? ovvero, quando pur quella qui avesse luogo, come non vi entrerebbe ancora, quante volte pel concetto del genere pensiamo le sue specie? Imperocchè, siccome or ora fu concesso, ciò, che

(1) Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus; sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis ..... sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et in incorruptibilibus..... Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est, quando neque parificatur in intentione commune neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente. *In l.* 1. *Dist.* 19. *q.* 5. *a.* 2.

si contiene nella universale rappresentanza dell'essere, trovasi effettualmente in tutte le cose; e però noi possiamo pure prescindere da ciò, che è proprio all'essere p. e. dell'accidente e della sostanza, come facciamo per quello, che è proprio alla pianta ed al bruto, quando diciamo di entrambi, che sono viventi.

600. Per rispondere a ciò, noi, anzi tratto, osserviamo, che in vero la rappresentanza dell' essere è meno analoga di quelle, che appartengono alla prima maniera di analogia, e per conseguente si accosta ai proprii concetti generici. Ciò nulla ostante, rimane la sua differenza da questi. Un nome, adoperato per molti, è analogico, in quanto ciò, che per esso si significa, in uno si trova per eccellenza, ma in tutti gli altri in maniera subordinata, e con una qualche dipendenza da quell' uno. Di qui spesso Aristotele suole in breve collocare l'analogia in questo, che per lei qualche cosa è enunziata di molti, con relazione ad uno, o con dipendenza da uno (1). Nella prima maniera di analogia, la cosa, significata pel nome, solo in quest' uno si trova, secondo la vera sua natura; in tutti gli altri, solo secondo una reale relazione, sia questa di semplice somiglianza, sia di causa, di effetto ecc. Nella seconda, il significato del nome si trova in tutti ed in ciascuno; ma in uno di preferenza, e negli altri con dipendenza da quello, nè con qualsiasi dipendenza, ma con tale, che condiziona l' esistere. Ciò, che è significato dalla universalissima espressione *essere*, conviene, in ogni modo, anche all' accidente: alla quantità, esempligrazia, al colore, alla figura ecc.; ma senza dubbio conviene di preferenza alla sostanza, ed all' ac-

(1) Metaph. l. 4. (al. 3) c. 2. l. 5. (al. 4) c. 6. Eth. l. 1. c. 6.

cidente solo con dipendenza da questa. Perciocchè la quantità, il colore, la figura non possono essere, se non perchè il corpo è quanto, colorito, figurato. Ora questo non si verifica, per alcun modo, nel genere e nelle sue specie. E veramente le specie si differenziano dal genere, perchè a ciò, che è inchiuso nel genere, sopravviene nella specie un' altra perfezione: nel bruto p. e. alla vegetazione la sensività; nell' uomo alla vita sensitiva la ragionevole. Ma quella relazione di dipendenza, nel caso presente, viene meno. Di fatti se si volesse considerare la vita umana come quell' uno, del quale sarebbe di preferenza enunziata la vita, non si potrebbe tuttavia affermare, che la pianta ed il bruto siano, nella loro vita, dipendenti dalla vita dell'uomo; tanto che di essi non si possa enunziare la vita, senza relazione all' uomo, come dell' accidente non si può l' essere, senza relazione alla sostanza. E questa è la ragione, per la quale noi possiamo sceverare ciò, che appartiene alla vita in generale, e possiamo considerarlo per sè, e così enunziarlo di ciascuna specie di viventi, senza relazione ad alcun' altra (1).

Tuttavolta si potrebbe opporre: Per quell' uno, del quale primariamente e per eccellenza viene enunziata la vita, doversi considerare non la vita umana, ma l' assoluta. Ora, tra questa ed ogni altra vita, sussiste una relazione di dipendenza, e certo tale, a cui è legata la stessa esistenza. Perciocchè, se non nella stessa, senza dubbio, in maniera più vera ed assai più eccellente, dipende ogni vita dalla vita assoluta, che non l' accidente dalla sostanza. Tutto verissimo; ma da ciò che segue, se non appunto la dottrina degli Scolastici:

(1) Cf. Suarez, Metaph. D. 28. sect. 3. D. 32. sect. 2.

che cioè le perfezioni poste, secondo le varie loro specie, nelle creature, da noi possono essere enunziate di loro in senso identico *(univoce)*; ma di loro e di Dio solamente in senso analogico (1)?

Dal fin quì detto si scorge, come non è solo per un nostro modo di apprendere, ovvero per nostro arbitrio, ma ha piuttosto il suo fondamento nella natura delle cose, se, per la considerazione dei generi e delle specie, l'analogia si trova bensì nelle cose, ma non nel nostro pensare, e se, per la considerazione della sostanza e degli accidenti, quella si trova del pari nelle cose e nel nostro pensare. Perciocchè, in tanto darebbesi, nel primo caso, un'analogia nelle cose, in quanto la stessa natura, quella cioè del genere, si troverebbe nelle specie in maniera diversa; abbiamo visto nondimeno, che questo, senza quella relazione di dipendenza, non basta a fondare l'analogia dei concetti. Di fatto, solo dal contenersi nella natura di ogni accidente l'inerire alla sostanza, come una sua determinazione, e quindi il presupporla, avviene, che l'essere dell'accidente non può venire pensato altrimenti, che con dipendenza dalla sostanza.

IV.

Se ed in qual modo l'universale sia sostanza.

601. Aristotele avea detto fin da principio, che non pure gl'individui reali, ma eziandio la essenza, ed inoltre l'universale, le specie ed i generi non meno, che l'uno altissimo universale, tutto si chiama sostanza. Poichè dunque ebbe mostrato, che l'essenza si enun-

(1) Teologia Antica, Vol. I. pag. 122 e segg.

cia prima e principalmente della sostanza, e solo in maniera subordinata di ciò, che non è sostanza, passa alla questione intorno alla relazione, che corre tra la essenza e la cosa, cioè quello, di cui è essenza; e tratta una tale questione in guisa, che per essa si spiani la via all' altra: *Se l' universale possa rettamente nominarsi sostanza.* Mercecchè qui gli cade il destro di mostrare, come l' universale non si debba pensare, quasi fosse per sè qualche cosa fuori dei particolari, o sebbene sussistente in essi, fosse nondimeno distinto da quelli. Ora, avendo noi trattato con qualche ampiezza questo punto, e mostrato eziandio peculiarmente, come fossero perfezionate nella Scolastica le teoriche aristoteliche, intorno all' universale, qui crediamo possa bastare il recare in mezzo alcuni pensieri della trattazione di Aristotele, i quali, a determinare il concetto di sostanza, sono di non piccolo momento.

Già egli fino dalla Logica aveva notato, che dalla consueta nostra maniera di parlare, potrebbe parere, che non pure la *prima,* ma eziandio la *seconda* sostanza sia un essere separato da ogni altro, e per sè sussistente (τόδε τι); e veramente noi indichiamo questa con nomi, i quali esprimono un concreto: uomo, bruto ecc. Tuttavia nel fatto non è così; e noi per questi nomi significhiamo piuttosto *un quale aliquid* (ποιόν τι), in quanto per essi esprimiamo come siano costituiti gl' individui, ai quali li attribuiamo. Perciocchè, venendo adoperati siffatti nomi, non per una, ma per molte cose, quando esprimessero essenze per sè sussitenti, ne seguirebbe, che come nel nostro pensiero, così pure nella realità, si darebbe una sostanza universale, un universale uomo, bruto ecc.; laddove

invece, quando degl' individui enunciamo la specie, non vogliamo esprimere altro, se non che questi particolari sono tutti della medesima natura. Ma quì non è parola di una qualsiasi natura, sì dell' essere proprio alle cose; di quello cioè, pel quale esse esistono per sè, e che però viene chiamato l' *essere primo* (n. 506): in breve, è la natura sustanziale, e però lo stesso, che l' essenza (1). Di quì può l' un nome stare per l' altro, e sono ugualmente vere le proposizioni: Socrate è uomo, e Socrate è una natura od essenza umana; laddove dall' ammettere, che anche la sostanza seconda, nella sua universalità, abbia l' esistenza, seguirebbe, che noi di Socrate e di qualunque uomo dovremmo dire, lui essere *l' essenza umana*.

602. Ma d' onde nasce, che noi, per indicare la specie, ci serviamo di quei nomi concreti? Nasce da questo, che i nomi stanno prossimamente in luogo dei nostri pensieri; ora, nel nostro pensiero, anche i concreti possono essere universali. Nè di qui segue, non essere retto il nostro pensare, perciocchè noi sappiamo molto bene in quale misura, e per quale ragione, le cose sono nel nostro spirito altrimenti

(1) Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτι τόδε τι σημαίνει. Ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν, Ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπος ἢ ζῶον. οὐ μήν γε ἀληθές· ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει: οὐ γὰρ ἓν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶν. Οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίναι τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. Τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. *Categ. c.* 3. *n.* 16, 17.

che in loro medesime. Però la Metafisica, che considera le cose come sono in loro stesse, rettifica non rade volte, o piuttosto compie il linguaggio della Logica. Questo fa Aristotele, quando nella investigazione, che stiamo esponendo, dimostra, che l' essenza non può essere diversa da ciò, di cui è essenza: il che si fa manifesto dal concetto stesso di essenza. Di fatto, non essendo questa, che l' essere della cosa nella sua proprietà, sarebbe una contraddizione, se una cosa potesse essere l' essenza di un' altra. Se altri ammettesse, per contrario, le vere essenze essere idee, le quali, differenti dalle cose, fossero per sè, cioè sostanze, costui dovrebbe ricordare, che se la essenza non s' identifica con ciò, di cui è essenza, anche le essenze di queste sostanze saranno, alla lor volta, diverse da esse; e però prima delle idee, che debbono essere le essenze delle cose apparenti ai sensi, si dovrebbero dare altre idee; e così, nel porre essenze ideali, non troveremmo mai fine. Oltre a ciò, la scienza, che appunto con ciò si vuole stabilire, sarebbe da questa sentenza piuttosto crollata. Perciocchè noi conosciamo le cose mediante i concetti; ora che è finalmente il concetto, se non la espressione della essenza? Se dunque le cose non sono lo stesso colle loro essenze, non saranno neppure ciò, che nel loro concetto si contiene; di che seguirebbe, più oltre, nessuna cosa essere ciò, che si nomina; mercecchè nessuna cosa può essere p. e. buona, il cui essere non sia l' essere proprio del bene. E ciò vale per tutto: od ogni cosa, o nessuna è la essenza (1). Come dunque l' uomo universale, se si desse, sarebbe l' univer-

(1) Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 6.

sale essenza umana; così ciascun uomo individuo è lo stesso, che la sua individua essenza.

Aristotele tosto deduce ciò, che in questa dottrina già si acchiude (1). Vi è chi vuole considerare l'universale come sostanza, e, più che ogni altro, come causa e principio; cioè appunto come causa del particolare. Ora questo non può ammettersi. Egli è posto nella natura degli universali l'essere in molti, o certamente il potere essere in molti. Se dunque l'universale fosse nei particolari, come loro sostanza, seguirebbe, che ogni particolare non sarebbe questa cosa (ogni uomo non questo uomo); ma piuttosto ogni particolare sarebbe l'universale (ogni uomo l'uomo universale). Non si darebbe dunque, in quel caso, che un uomo, un bruto ecc.; perciocchè veramente più esseri non si dànno, se non perchè si dànno più essenze. Così Aristotele conduce al pensiero, che, col tenere l'universale come tale per sostanza, di necessità si fa svanire la sostanzialità dei particolari; e per conseguenza questi vengono ad essere considerati come apparenze, nelle quali l'universale si manifesta. Ma poichè egli, come più sopra, così qui pure molto gravemente fa notare, dover valere per le specie più alte ciò, che vale per le subordinate; da ciò s'inferisce, che, quando l'universale fosse sostanza, finalmente lo stesso essere sarebbe a riguardare come la essenza sussistente di tutte le cose; dal che da ultimo s'indurrebbe, che, come in quella opinione tutti gl'individui di una specie sussistente, così, alla loro volta, tutte le specie, alfine tutto ciò, che è, sarebbe un solo essere sussistente. Questa era la dottrina degli

(1) Metaph. l. 7. c. 13.

Eleati, contro i quali Aristotele discorse fino dal principio della Metafisica, ed, oltre a ciò, dettò appositamente un libro (1).

603. Aristotele si continua : Della sostanza è proprio il non essere enunziata di alcun soggetto; e converso, l' universale viene sempre enunziato del soggetto. Ma non fu forse nella Logica la sostanza seconda distinta dalla prima per questo, che quella sebbene non è mai in soggetto, tuttavia è predicata del soggetto? Secondo ciò, non pugnerebbe col concetto di sostanza l' essere enunziata del soggetto, ed anche di molti. Non pugna (risponde S. Tommaso (2)) col concetto di sostanza, quale essa è nel nostro pensiero; stantechè, come fu detto, noi pensiamo l' universale anche come concreto; ma ciò, che nella Logica fu indicato, sebbene non discusso, vuole qui appunto dimostrarlo Aristotele; val quanto dire: ciò, che è proprio della specie, senza l' individualità e per conseguenza come universale, si trova solamente nel nostro pensare; ma nella realità è sempre come individuo; talmente che non può darsi alcuna sostanza seconda, la quale non sia prima, o, come appunto si esprime

(1) De Xenophante, Zenone et Gorgia.

(2) Dicendum, quod secundum logicam considerationem loquitur Philosophus in praedicamentis. Logicus autem considerat res, secundum quod sunt in ratione: et ideo considerat substantias, prout secundum acceptionem intellectus subsunt intentioni universalitatis. Et ideo quantum ad praedicationem, quae est actus rationis, dicit quod praedicantur de subiecto i. e. de substantia subsistente extra animam. Sed philosophus primus (Metaphysicus) considerat de rebus secundum quod sunt entia, et ideo apud eius considerationem non differt esse in subiecto et de subiecto. Hic enim accipit dici de subiecto, quod est in se aliqua res et inest alicui subiecto existenti in actu: et hoc impossibile est, esse substantiam: sic enim haberet esse in subiecto, quod est contra rationem substantiae. *In Metaph. t. 7. lect.* 13.

S. Tommaso (1), non può darsi alcun uomo, il quale non sia questo uomo. Però anche Aristotele ripete quì ciò, che nella Logica avea detto; che cioè l'universale (la seconda sostanza) viene enunziato dell' individuo (della sostanza prima), non come *τόδε τι (hoc aliquid);* ma come *ποιόν τι (quale aliquid);* giacchè noi con quello vogliamo esprimere, come la natura di questo sia costituita, di che specie sia. Se ciò non fosse, ogni verità del nostro pensare andrebbe smarrita. Perciocchè, come fu notato, se il più prossimo universale sussiste, dovrà altresì sussistere il più alto; e per conseguenza la sostanza particolare dovrà essere composta di più universali: in questo uomo, esempligrazia, si troverebbe non pure l' universale uomo, ma eziandio l' universale sensitivo, l' universale organico o vivo, l' universale corpo, l'universale sostanza. Ma fin che si tiene saldo, che noi, enunciando l' universale del particolare, determiniamo solamente la proprietà della natura di quest' ultimo, l' unità dell' essere rimarrà intatta. Per fermo a questo non ripugna, che un principio abbia molte perfezioni, e che noi quindi di esso principio uno, affermiamo, che non pure è sostanziale e corporeo, ma che è altresì vivo, sensitivo, ragionevole (nn. 177, 178).

Vogliano ora i nostri lettori ricordare, come la capitale accusa, mossa all' antichità, è di non avere distinto il logico dall' ontologico, e di avere considerato come separato nella realità ciò, che è solo separato dal pensiero astraente.

(1) Genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut non est homo, qui non sit hic homo. *Ibid.*

V.

Come rispondano le parti della cosa alle parti del concetto.

604. La voce λόγος, presso Aristotele, spesso si volta in *concetto;* e noi ancora più sopra, le abbiamo attribuita questa significazione. È tuttavia da notare, che per la parola *concetto* non deve intendersi la semplice apprensione dell' oggetto, ma piuttosto un pensiero, che distingua le parti costitutive di quello. Perciocchè λόγος, secondo la dichiarazione, che ne dà Aristotele nella Logica, in opposizione ad ὄνομα (nome) ed a ῥῆμα (verbo), è propriamente una *proposizione.* Secondo ciò, dove tratta di denominare l' essenza, egli distingue ancora queste due espressioni per modo, che ὄνομα valga per la parola singolare, onde noi indichiamo la prima e semplice apprensione dell' oggetto (pianta, bruto, uomo), e λόγος valga per la proposizione, onde determiniamo la natura dell' oggetto nominato, e però per la definizione (1). Ciò nondimeno non impedisce, che Aristotele, anche in queste investigazioni, tolga alcune volte il λόγος nel più ampio significato di proposizione, e gli subordini la *definizione* (ὁρισμός), come una peculiare specie di proposizioni, nella quale la cosa è dichiarata, non in modo qualsiasi, ma secondo la sua natura (2). Così egli nel Trattato, in cui ora siamo, dice, essere la definizione, non un semplice nome, ma un λόγος, e come tale avere parti; e così introducé alla questione: *Come si riferi-*

(1) Si veggano i luoghi citati più sopra dalla Metafisica, e peculiarmente Categ. c. 1. e 3.

(2) Metaph. l. 5. (al. 4.) c. 8. l. 7. (al. 6.) c. 4.

scano le parti del concetto alle parti dell' oggetto (1). Noi lo seguiremo nell' esame di questa, soprattutto perchè uno dei biasimi più spesso ripetuti, contro l'antica scuola, è, che essa non abbia saputo concepire l' intima unità della sostanza.

Essendo quì parola del concetto, onde noi determiniamo l' essenza delle cose, le sue parti costitutive non potrebbero essere altre, che il genere e la differenza. Perciocchè è proprio alla nostra imperfetta maniera di pensare, il non potere concepire la natura delle cose, che per rappresentazioni universali; e quindi il non potere definire, che le specie. Certo noi pensiamo la essenza della cosa anche come individuale; ma non conosciamo ciò, che, come tale, è proprio a questa; e dobbiamo contentarci di rendere conoscibili gl' individui, mediante accidentali determinazioni, e d' indicarli con nomi arbitrarii (n. 36). Quando dunque Aristotele, nel luogo citato, dice, che come si attiene il concetto alla cosa, così le parti del concetto si attengono alle parti della cosa, osserva S. Tommaso, che questo non deve intendersi, come se le parti del concetto esprimessero, senza più, le parti della cosa, quasi che, parlando dei corpi, il genere indicasse la materia, e la differenza la forma. Senza dubbio, si legge sovente presso gli Scolastici, che nella definizione la differenza si riferisce al genere, come la forma alla materia; ma essi dichiarano (ed i moderni censori de-

(1) Ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει· ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη, πότερον δεῖ τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ. *Metaph. l.* 7. (*al.* 6.) *c.* 10.

gli Scolastici vi passano per sopra), che questa è una semplice relazione di somiglianza, o di una tal quale cognazione. A rispetto della definizione generalmente altro quì non deve dirsi, se non che, come nel corpo la materia è determinata per la forma, così pure nel concetto il genere è per la differenza. Che se si tratta delle definizioni di sostanze corporee, allora vi è di più, che, in quelle, il genere risponde alla materia, e la differenza alla forma; non tuttavia così, che l'uno stia per l'altro, ma piuttosto il genere viene determinato secondo la materia, e la differenza secondo la forma (1). Pria di mostrare di quanto momento sia, nella presente materia, questa osservazione, seguiremo Aristotele nella sua ricerca; nè già passo passo, che ci porterebbe troppo a dilungo, ma producendo solo i suoi pensieri più rilevanti.

605. Socrate il minore, come Aristotele talvolta chiama Platone, per dimostrare l'essere ideale delle cose, avea asserito, che come il circolo può essere senza il metallo, così potrebbe l'uomo senza la carne e le

(1) Partes diffinitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes diffinitionis, non ita quod partes diffinitionis sint partes rei: non enim animal est pars hominis, neque rationale .... Et inde est, quod genus sumitur a materia, differentia a forma; species autem a materia et forma simul. *In h. l. lect.* 9.

Materia et forma non secundum proprietatem physicam, sed secundum quandam proportionem et analogiam sunt principia, a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia naturae substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus: forma vero est primus actus substantialis determinans vel costituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens, et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturae, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma i. e. per proportionem quandam ad materiam et formam. *Suarez. Metaph. D.* 6. *sect.* 11.

ossa. Ma posto pure, che non si desse alcun circolo, se non nel metallo, tuttavolta ogni pensatore alquanto sagace comprenderebbe, che non è dell'essenza del circolo l'essere nel metallo. E però quantunque noi non conosciamo alcun uomo, il quale non abbia la carne e le ossa; non dobbiamo tuttavia inferirne, senza più, essere impossibile un uomo senza carne ed ossa, in quanto potrebbe forse la natura dell'uomo non dipendere da un corpo organico più di quello, che la natura del cerchio dipenda dal metallo. Intanto dal potersi dare il cerchio senza il metallo, non ci corre nè anche alcun uopo d'inferire, potersi altresì dare un uomo senza carne ed ossa. Perciocchè, ad ogni modo, è possibile darsi essenze, le quali non possano essere altrimenti, che in una materia sensibile. Può darsi certamente un cerchio senza metallo, senza legno, in somma senza questa o quella determinata materia; ma potrà mai pensarsi il cerchio anche senza linea, senza superficie, senza il così detto corpo matematico? E quando non debba essere solo pensato, ma debba effettualmente esistere, non dovrà forse anche trovarsi in qualche corpo fisico? Ora l'uomo si riferisce alla carne ed alle ossa, non come il cerchio al metallo, ma piuttosto come il cerchio alla linea, alla superficie, al corpo. L'uomo, il bruto, in una parola, ogni vivente si distingue dalle altre cose pel movimento, ond'è dotato; ora ei non può muoversi senza membra, cioè senza tali parti del corpo, che servano al movimento. Se dunque il cerchio nulla presupponendo, salvo quello, che è comune a tutti i corpi, cioè l'estensione, può esistere in qualsiasi corpo; per converso, ogni vivente presuppone un corpo organico; e questa

è la ragione, per la quale il concetto del cerchio inchiude solamente il così detto corpo matematico; laddove il concetto di qualunque natura vivente inchiude la materia sensibile. Anzi una siffatta natura dovrà avere alcune parti del corpo, per semplicemente essere: poniamo il cuore ed il cervello; le altre, per essere perfetta nella sua specie. Di quì, come soggiunge S. Tommaso, l' anima non si può definire senza il concetto del corpo organico più, che si possa questo senza il concetto dell' anima. Vero è, che la definizione dell' uno non acchiude il concetto dell' altra, quasi che l'uno fosse parte dell'altra; l'acchiude nondimeno, perchè ambedue a vicenda si richiedono, come parti di un tutto, nel quale solo possono avere l'essere che loro, come parti di questo tutto, è proprio. L' anima, senza il corpo organico, non solo non è uomo, ma, rigorosamente parlando, neppure è parte di uomo: essa era soltanto e può di nuovo divenire tale; medesimamente, il corpo inanimato, in senso proprio, non è più parte di un uomo; mercecchè l' essere umano, per la separazione dell' anima dal corpo, fu distrutto.

606. Aristotele reca questo argomento, per dimostrare, che se l' uomo universale, cioè l' idea, della quale parla Platone, è senza corpo, ed anzi senza un corpo sensitivo, cessa di essere uomo; ma noi lo abbiamo qui esposto, affine di chiarire la soprammentovata dottrina degli Scolastici, intorno alla relazione, che passa, tra le parti del concetto, e quelle della cosa. Si può bene, insegnano gli Scolastici, definire la cosa ancora per le sue parti, dicendo, esempligrazia, che il bruto è una natura costituita da un corpo

organico e da un' anima sensitiva. Ma questa sarebbe piuttosto una descrizione, dalla quale in vero ci si farebbe aperto ciò, per cui potremmo giungere alla definizione, ma non sarebbe una definizione. Perciocchè per quella non sarebbe determinata l' essenza del bruto: quell' essere proprio cioè, che è costituito, mediante il congiungimento di tale corpo con tale anima. Ciò si ottiene esprimendo il prossimo genere e la differenza; e però col definire il bruto: *una natura vivente sensitiva*. Si chiama altresì quella prima imperfetta, *definizione fisica*, questa seconda perfetta, *metafisica;* e ciò perchè l' una contiene le parti fisiche, l' altra le metafisiche. Sono poi parti fisiche quelle, le quali nell' oggetto realmente si trovano distinte, come una cosa dall' altra; e sono metafisiche quelle, le quali, separate solo nel nostro pensiero, nell' oggetto sono tutt' uno. Supposto, che noi non possiamo spiegare la vita dalle forze universali della materia, ma dobbiamo da un principio speciale, avremo in ogni natura vivente due parti diverse: il corpo organico ed il principio, che lo avviva; ma l' essenza, cioè l' essere proprio a questo vivente, non è per questo partita. Solo perchè, nel nostro imperfetto pensare, noi non ce la possiamo altrimenti chiarire, secondo la sua proprietà, siamo condotti a determinare la sua costituzione pel congiungimento di più concetti. Ha dunque questa partizione il *suo fondamento* nella cosa, cioè nella sua costituzione; ma *attualmente* essa non si trova, che nel nostro pensiero. Della quale dottrina apparirà più chiaro la giustezza, se si considera, che noi possiamo enunziare del tutto ciascuna parte della definizione: il genere non meno, che la

differenza (1). Di fatti, quando noi chiamiamo il bruto una natura vivente, e quando la diciamo sensitiva, certo non ne definiamo compiutamente la essenza; ma non per questo la nostra enunziazione sarebbe falsa: falsa sarebbe quella, onde chiamassimo un bruto od un corpo od un anima. Ciò poi avviene, perchè le parti costitutive della vera definizione non sono parti diverse della cosa; ma sono diversi rispetti, sotto i quali è indicata una medesima essenza. Di fatto il bruto, secondo l' intera sua natura, è un vivente ed un sensitivo. In questo dunque è posta l' *unità dell' essere* e della essenza, la quale unità si deve tenere salda, eziandio nella sostanza costituita di parti realmente diverse.

607. Tuttavolta una tale unità potrebbe parere, dalle cose dette, non abbastanza dimostrata. Se noi, per rimanere nello stesso esempio, consideriamo nel bruto il corpo organico e l' anima, che lo avviva, come sue parti, è chiaro, che queste non ricadono nel medesimo, che le parti costitutive del concetto: il ge-

(1) Così ne soggiunge S. Tommaso, nel l. c. la ragione: Nam partes diffinitionis praedicantur de diffinito, sicut de homine animal et rationale: nulla autem pars integralis praedicantur de toto. Ma il Suarez raccoglie tutto il detto scrivendo: Definitio est opus intellectus, et necessario requirit compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet: explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplici conceptu fieri non potest, et hac ratione dicitur constare ex partibus. Non est tamen necesse, ut singulae partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquaeque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti, una tamen (il genere cioè) dicit illam confuse et sub ratione aliqua communi et potentiali; alia vero sub ratione magis determinata et propria, et huiusmodi rationes diversae possunt vocari partes definiti, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum ut definitum dicit denominationem rationis. *Metaph. D. 6. sect. 9.*

nere cioè e la differenza. Perciocchè, essendo il genere *vivente*, e la differenza *sensitivo*, esso genere già presuppone nel corpo la vita. Ma forsechè il corpo, in quanto è già vivo, e propriamente il corpo vegetale, non può essere da noi distinto dalla sensività, la quale è in lui accoppiata alla vegetazione? E parimenti nell'uomo il corpo sensitivo non si può distinguere dalla ragione? Ora queste parti risponderebbero a quelle del concetto; mercecchè il corpo vegetativo si riferisce alla sensività, ed il sensitivo alla ragione, come l'imperfetto, ed, in tanto materiale, alla forma che lo compie. S. Tommaso reca appunto ciò, come una difficoltà, contro la dottrina intorno alla unità sostanziale della natura umana; ma anche qui ammonisce di non giudicare, senza più, sopra le cose, secondo le nostre rappresentanze, ed a riflettere piuttosto, che la ragione, considerando una medesima cosa sotto rispetti moltiplici, ne forma diversi concetti, ai quali non per questo rispondono nella realtà diverse parti della cosa medesima (1). Anche noi abbiamo toccata una tale questione, ed a risolverla notammo, che la vegetazione e la sensività, come *attività* vitali, e le *forze* vegetative altresì e le sensitive sono tra loro diverse; senza che per questo si abbia il diritto di at-

(1) Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur anima intellectiva virtute continet id, quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivam quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum et ex eo format differentiam hominis. *Summa p.* 1. *q.* 76. *a.* 3. *ad* 4.

tribuire, anche nella essenza, come principio di quelle forze, una siffatta divisione. Ora quì è parola della essenza. Ivi intanto mostrammo, che nè nella diversità delle rappresentanze, onde noi determiniamo la costituzione della natura nel concetto, nè nella diversità di quelle forze ed attività, si hanno ragioni di ammettere nella essenza quella distinzione, la quale affermavano i Formalisti (n. 77.) e ciò può bastare alla confutazione di questi. Ma non sarà inutile, anche prescindendo dalla coloro dottrina, il dimostrare, come quella distinzione ripugni alla natura stessa della cosa.

Dicemmo: prescindendo dalla dottrina dei Formalisti; stantechè è da avvertire, potersi la presente questione separare dall'altra sopra la realità dell'universale, siccome tale. I Formalisti affermavano quella distinzione, per poter mantenere, che il genere in tutte le specie, e la specie in tutti gl' individui esiste come una cosa, che, secondo il numero, è la medesima. Ora può bene altri rigettare questo errore, e nondimeno ammettere, che in ogni individuo ciò, che gli conviene, secondo il genere, sia realmente distinto da ciò, che appartiene alla specie. Si può, diciamo, concedere, non darsi p. e. alcuna universale natura umana, la quale esista in tutti gli umani individui; nè darsi alcuna natura sensitiva, la quale esista in tutti gli uomini e in tutti i bruti, e che anzi in ciascun uomo sì quello, che lo fa natura sensitiva ed umana, e sì quello, che lo costituisce questo uomo, sia individuale; e con tutto ciò si può affermare, che, in questo uomo individuo, ciò, che semplicemente lo fa natura sensitiva, sia come nel nostro pensiero, così nella realità, diverso da ciò, che lo fa uomo. Di quì si comprende, come alcuni

Scolastici, il Mauro (1) p. e., i quali rifiutarono la realità dell' universale, come tale, poterono nondimeno cogli Scotisti asserire, negl' individui, quella formale distinzione, la quale, sebbene minore della reale, sia tuttavia attuale. È pertanto a vedere come, di rincontro a questa, possa fondarsi la dottrina prevalente, la quale noi già troviamo presso Aristotele.

608. Ciò, che viene espresso dal concetto del genere, considerato per sè, è un indeterminato, che, come tale, non può esistere, e, per esistere, dev' essere determinato ad una specie per la differenza. Ora ciò, che dà la determinazione, noi lo chiamiamo *forma*. La differenza dunque non è forma, che sopravvenga alla forma del genere, ma è piuttosto la forma dello stesso genere, non più tuttavia in quella indeterminazione, che essa ha nel concetto del genere, ma nella determinazione, che ha nella specie. Certo quel sopravvenire si trova nel nostro pensiero; ma egli basta considerare questo alquanto, per vedere, che esso non può trovarsi eziandio nell' oggetto. Quando io p. e. penso il concetto generico di corpo, io penso in vero una determinazione, una forma; cioè quello, che a tutti i corpi è comune: ciò non ostante per pensare qualche cosa, che, come io la penso possa effettualmente esistere, io debbo procedere oltre a determinarla, e pensare il corpo o come vivo, o come non vivo, e questo secondo o come materia elementare o come un composto di questa. Ma da ultimo nè può essere un corpo, nè una materia, che non abbia una determinata proprietà, per la quale sia corpo o materia di questa specie, p. e. idrogeno. E qui il con-

(1) Quaest. phil. vol. 1. q. 32.

cetto ha primamente quella determinazione, che gli è necessaria, per esistere realmente. Se dunque esso con nessuna delle precedenti determinazioni, senza quest' ultima, può esistere di fatto, noi non le potremmo considerare come distinte tra loro e dall' ultima. L' ultima differenza, quella cioè, che determina la specie, inchiude bensì tutte le precedenti determinazioni, ma non come il tutto le parti, sì piuttosto come il determinato l' indeterminato (1).

Contro questo argomento si può muovere una doppia obbiezione. Primamente si dice, essere in quello stato scelto un esempio, nel quale la determinazione del concetto si compie per negazione: quello fu una sostanza corporea, ma inanimata, e neppure corpo misto, sì semplice materia. Ma in questa maniera si ottiene il concetto del corpo più imperfetto, e la specifica qualità di idrogeno è l' unico positivo, che col concetto generico di corpo viene congiunto. Ora quando io e converso, per ottenere il concetto di una specie di bruti, al concetto di corpo accoppio quello di vivo, di sensitivo, e finalmente quello, che importa una specie di bruto, p. e. la natura del leone; allora la formazione del concetto è posta in un continuo incremento di realità positive, le quali non solo nel nostro pensiero, ma eziandio in effetto potrebbero essere di-

(1) Diffinitio est quaedam ratio ex differentiis unitatem habens, ita quod tota essentia diffinitionis in differentia (ultima) quodammodo comprehenditur. Ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum, quae sunt differentiae, non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione..... Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato. *S. Thom. in Metaph. l.* 7. (al. 6) lect. 12.

stinte. Perciocchè trovandosi quelle spartite in corpi di diverse specie, in uno cioè la corporeità senza la vita, in un altro la vita, ma non la sensività, parrebbe, che, scontrandosi nel medesimo corpo, le vi debbano essere non già uno, ma unite. Si oppone, secondamente, che dal riferirsi il genere alla specie, come l'indeterminato al determinato, non sèguita, che il contenuto nel concetto generico non possa essere parte di ciò, che è espresso dal concetto della specie: e ciò meno ancora per coloro, che ammettono la teorica aristotelica intorno ai corpi. A tenore di questa, ciascun corpo è composto di materia e di forma per modo, che la materia sia l'indeterminato, la forma il determinante, il corpo il determinato. Qui dunque abbiamo un indeterminato, che è parte costitutiva del determinato, e come da questo, così eziandio dal determinante distinto non solo nel nostro pensiero, ma nella realità della cosa.

609. Amendue queste obbiezioni sono molto acconce a farci meglio penetrare un tal punto di dottrina; ed amendue furono prevedute da Aristotele, il quale, in poche parole, ne indicò la soluzione. E per cominciare dall'ultima, è vero, che dal solo riferirsi il genere alla specie, come l'indeterminato al determinato, non si può inferire, senza più, che il contenuto nel concetto generico non possa essere parte di ciò, che è compreso nel concetto della specie; ma in altro senso la materia è un indeterminato, in altro è il genere: il che tanto più deve notarsi, quanto che talvolta lo stesso nome si prende per ambedue le cose. Noi ci serviamo della voce *corpo* per significare, non pure il genere di quella sostanza, nella

cui natura è posto l'essere esteso; ma ancora la parte materiale costitutiva delle nature organiche. Questo ultimo pertanto è determinato dall'anima, come da sua forma: ma esso è altresì per lei compiuto pienamente in ragione di sostanza; tanto che senza quella, sarebbe una sostanza incompiuta. Non è così a rispetto del corpo, il quale noi pensiamo come genere. Noi non lo pensiamo come sostanza incompiuta, che abbisogni della forma pel suo compimento; neppure lo pensiamo senza la forma, soltanto non determiniamo *quale* forma si abbia. La differenza dimora dunque in questo, che la materia è pensata come un informe: il genere, al contrario, come un formato, ma senza determinarne la forma (1). Ora questa determinazione avviene da che, in luogo di pensare il corpo con una *qualsiasi* forma, si trapassa al corpo con questa o quella forma. È poi palese, che codesto trapassare dall'indeterminato al determinato ha luogo solamente nel nostro pensiero, non vi essendo nella realità alcun corpo con una qualsiasi forma, ma essendovi solo corpi con forme determinate. Pertanto è manifesto, che se, nella dottrina di Aristotele, la materia

(1) Genus non est praeter ea, quae sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo nec bos nec aliquid aliud huiusmodi. Aut si inveniatur aliquid, quod est genus praeter species, sic acceptum, ut est praeter species, non accipitur ut *genus*, sed ut *materia*. . . . . Corpus enim potest accipi et ut materia animalis et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia *completa ultimâ formâ*, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri vel argenti vel olivae vel hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones *cum aptitudine ad formam ultimam* (dunque non completa per ultimam formam), sic corpus est materia. *S. Thom. ibid. cf. de ente et essent. c.* 3.

si attiene al corpo nella doppia relazione d' indeterminato al determinato, e di parte al tutto; tra la specie ed il genere solo una di queste due ha luogo: cioè il genere è nella specie, solo come l'indeterminato nel determinato, non come la parte nel tutto. Anzi quando di questa relazione è discorso, il genere piuttosto si deve considerare come un tutto, che si smembra nelle specie, come in sue parti: relazione tuttavia, la quale parimente non esce dal nostro pensiero.

Ora si può, senza difficoltà, rispondere eziandio all'altra obbiezione. Quando io, cominciando dal concetto generico di corpo, voglio formarmi quello di leone, debbo certamente aggiungere parecchie realità, l'una appresso dell'altra, al primo concetto; ma si osservi, che noi quante volte ascendiamo ad un grado più alto, dobbiamo pensare la realità propria dell'inferiore in quella sua indeterminazione, che non può mai essere attuata. Se noi pensassimo nei gradi più bassi, non il corpo in generale, ma una qualche specie determinata di corpo, escluderemmo con ciò i gradi più alti, e penseremmo allora necessariamente un inorganico. Parimenti, poscia che abbiamo congiunto al concetto di corpo quello di vita, per potere assorgere a grado più alto, ci è mestieri pensare il vivo, o l'organico in universale; mercecchè altrimenti penseremmo una qualche specie di pianta, quindi un vegetale; e per ottenere il concetto di natura sensitiva, non potremmo più in quella pensare il senso. Così rimane vero, che noi allora solamente pensiamo cosa, che possa nella realità esistere, quale la pensiamo, quando, formato un concetto affatto com-

piuto, pensiamo una determinata specie di bruti: il leone, esempligrazia, od il cavallo. Che se è così, all'argomento da noi recato rimane tutto il suo vigore. Quelle perfezioni possono certamente, in diverse nature, esistere separate l'una dall'altra; ma non possono già essere parti costitutive di un concetto, se non a patto, che le siano pensate in quella universalità, in cui non potrebbero effettualmente esistere. Ora se ciò, che le parti costitutive del concetto contengono, non può, tale quale è nel concetto, esistere; neppure quello, che, nella cosa, risponde a quelle parti costitutive, può essere distinto. Di fatti perchè ciò fosse, dovrebbe ciascuna parte nella cosa essere per sè; dovrebbe cioè avere un essere proprio, da quello delle altre parti distinto, e quindi tale, quale nel concetto viene pensato, esistere.

610. E però si è con ragione osservato, che sebbene il concetto dell'ultima differenza non inchiuda i concetti delle precedenti; nel fatto nondimeno l'ultima presuppone le anteriori: nulla cioè dassi di sensitivo, che non sia vegetativo; nulla di vegetativo, che non sia corporeo. Di quì segue, che la essenza di una cosa si determina abbastanza, quando al genere altissimo: *natura* o *sostanza*, si congiunge la differenza specifica, definendo e. g. il bruto: *sostanza sensitiva*. Potrebbe recare maraviglia, che gli Scolastici affermino ciò, eziandio del concetto di uomo; ma si ponderi, che per la razionalità, la quale in questo concetto è la differenza specifica, non dobbiamo intendere una qualsiasi facoltà intellettiva, ma quella propriamente, che troviamo nell'uomo. Ora questa dalla pura intelligenza si differenzia in ciò, che, per

venire a conoscenza precisa, deve, come appunto stiamo ora facendo noi, distinguere i concetti nei loro elementi, congiungerli o separarli nel giudizio, e finalmente, mediante i giudizii, procedere alla conchiusione. Ora questa proprietà del nostro pensare ha il suo fondamento nel concepire noi le nature delle cose, non immediatamente in loro stesse, ma solo per mezzo dei loro fenomeni. Pertanto per ragione intendendosi, non la pura intelligenza, ma la facoltà intellettuale di conoscere propria all'uomo, è manifesto, che una tale ragione presuppone la sensività; tanto che una natura ragionevole, che non sia sensitiva, non può darsi più di quello, che possa una sensitiva, che non sia vegetativa. E perciocchè gli Scolastici distinsero le parole *ratio* ed *intellectus,* nella maniera testè dichiarata, si comprende la ragione, per la quale poterono molto ben dire, che l'essenza dell'uomo è abbastanza determinata, quando si definisca *substantia rationalis,* a distinzione sì delle semplici sensitive, e sì dei puri spiriti, che da loro si sogliono chiamare *substantiae intellectuales.* Di qui poi apparisce sempre meglio, che le parti costitutive, da noi distinte nel concetto, non sono parti, dalle quali l'essenza della cosa sarebbe composta, come da elementi diversi; ma che tutte esprimono un uno, quantunque con sempre maggiore determinazione (1).

611. Il Suarez dimostra questa medesima dottrina

(1) Quamvis ponantur multae differentiae in diffinitione, tamen tota diffinitio dependet et constituitur ex ultiam....

Unde patet, quod multae partes diffinitionis non significant multas partes essentiae, ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis, sed omnes significant unum, quod determinatur ultima differentia. *S. Thom. ibid.*

anche in un' altra maniera. Gl' individui della stessa specie si distinguono, non pei soli accidenti, ma eziandio per qualche cosa, che ad essi è essenziale. Noi dunque nella natura di ciascuno dobbiamo ammettere, oltre alla proprietà, che costituisce la specie, qualche cosa, in virtù di cui esso individuo sia questo e non altro: la *differentia individualis* (n. 166). Ora fu già dimostrato, contro i Formalisti, che noi per questo non ci dobbiamo immaginare la natura dell'individuo, come un composto; quasi ciò, che è comune a tutta la specie, fosse già per sè un reale, con cui l' individualità, come un altro reale, venisse a congiungersi. Piuttosto ciò, che è comune alla specie, non può realmente essere, se non perchè è determinato in un individuo; e per conseguenza nella cosa l' individualità non presuppone nulla, che le sia anteriore non che di tempo, ma diciamo altresì di natura. Una tale anteriorità non ha luogo, che nel nostro pensiero (n. 177.). Con ciò è detto pure, nella cosa nulla darsi, che non sia individuale. Ora, presupposta una tale dottrina, che mai seguirebbe, quando ciò, che noi distinguiamo, come parti costitutive del concetto, fosse eziandio distinto nella essenza della cosa, come parti, onde questa venisse costituita? Niente meno, che ciascuna cosa sarebbe composta di tanti individui, quante si possono in lei distinguere qualità determinanti la sua specie. Sarebbe pertanto da ammettere, non pure quel Dualismo, che compone l'uomo di un individuo sensitivo, e di uno spirituale; ma in quel primo sarebbero, inoltre, a distinguere un individuo che fosse sensitivo, un secondo che vegetativo, ed un terzo che semplicemente corpo. Or a questo modo le sostanze

naturali non avrebbero unità maggiore di quella, che ne abbiano certe opere di arte composte di diverse sostanze. Che se, per questo, quella opinione dal semplice buon senso è rifiutata, essa ad un' attenta riflessione si palesa per affatto inammissibile. Siccome nessuna natura di qualsiasi specie può esistere, senza essere determinata a cosa individua; così ancora ciò, che è inchiuso nel concetto di un genere, non può venire determinato a cosa individua, senza essere altresì determinato ad una specie. Perciocchè come le specie, che sono non coordinate ma subordinate, si presuppongono le une le altre, tanto che, secondo più sopra fu detto, un corpo non può essere determinato a natura sensitiva, se non sia già a vegetativa; così un siffatto ordine deve aver luogo tra le determinazioni del genere, della specie e dell' individuo di guisa, che nessun corpo possa essere questo corpo individuo, senza essere corpo di una specie determinata. Che se è così, nella natura, che noi ci rappsesentiamo pel concetto, non potrà darsi, che una individualità sola; di che sèguita, che ciò, che nella cosa risponde alle parti costitutive del concetto, non può essere in quella realmente distinto: se ciò fosse, ciascuna parte sarebbe per sè individua (1).

(1) In uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia, contrahens proxime et immediate ultimam speciem et cum illa et per illam consequenter determinans omnes superiores gradus. . . . . Ratio est primo, quia ratio generica praecise sumpta est indifferens et quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur, et ideo donec intelligatur hoc modo determinata, non est proxime capax individuationis. Secundo quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam et individualem, quam inter superiores differentias essentiales magis et minus universales usque ad specificam; sed corpus v. g. non es-

VI.

Di ciò che è la sostanza nella cosa.

612. Per ben concepire ciò, che Aristotele intende con quest' ultima questione, si rivolga il guardo al fin quì ragionato. Nella Logica la sostanza fu principalmente dichiarata come ciò, che per esistere non abbisogna di un altro, come suo soggetto; la *prima* sostanza poi, l' individuo, fu distinta dalla *seconda*, dal concreto universale, in quanto quella nemmeno si enuncia di altro, come di suo soggetto, ma di lei tutto, anche la sostanza seconda, viene enunciato. Che se con ciò la sostanza è indicata, come soggetto, che sostiene tutto ciò, che può essere nella cosa, senza che essa sia sostenuta, ma sussiste per sè; notavano a ragione gli Scolastici, che quest' ultimo rispetto, lo stare od il sussistere per sè, è l'essenziale, da cui si deriva l'altro, cioè l'essere sostegno degli accidenti: se pure la sostanza è così costituita, che in lei si

aptum contrahi per differentiam animalis, nisi media differentia viventis; neque vegetativum per differentiam rationalis, nisi media differentia sentientis: ergo neque animal est determinabile per differentiam sentientis: ergo neque animal est determinabile per differentiam huius animalis v. g. Petri nisi media differentia hominis seu rationalis; est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quae contrahendo hominem ad hunc hominem, simul contrahit animal ad hoc animal, et sic de ceteris superioribus praedicatis. . . . Ex hoc autem aperte concluditur, attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui, quam a differentia individuali, quia illa est una et indivisibilis: ergo quae per illam individuantur non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo, quo distincta sunt, debent etiam distinctae individuales differentiae inveniri. *Suarez. Metaph. Disp.* 6. *sect.* 6.

diano gli accidenti. Ma per ampliare nella Metafisica la dottrina della sostanza, Aristotele investigò la maniera, onde alla sostanza si attiene l'essenza, o vogliamo dire l'essere proprio della cosa, che è oggetto del concetto, e che si dichiara nella definizione. E la risposta suona, che tutto ciò, che è, in quanto è, è *essenza;* quantunque la sostanza primariamente ed in proprio senso, e l'accidente solo con dipendenza da quella. Ciò importa, che noi chiamiamo nella cosa sostanza ciò, che le è proprio, e per cui essa sussiste in sè e per sè. Quello pertanto, che il concetto apprende nella cosa, ed è dichiarato dalla definizione, non è fuori della cosa, e neppure è in lei, come un che distinto da lei; ma è anzi l' essere proprio della cosa stessa; e però l'universale, che nella Logica è chiamato sostanza seconda, non è nulla fuori delle cose, e nella sua universalità non si trova, che nel nostro pensiero. Quando dunque la seconda sostanza viene enunciata della prima, non si enuncia già una sostanza di un' altra; ma piuttosto all' individuo viene attribuita la essenziale natura, la quale si trova, od almeno può trovarsi eziandio in altri individui, e però determina la specie. Pertanto la sostanza seconda, di cui tratta la Logica, solamente nel nostro pensiero è distinta dalla prima. Se finalmente il concetto acchiude molti elementi, i quali nella definizione sono in certa guisa disgiunti gli uni dagli altri, non dobbiamo per questo immaginare, ciò, che nella sostanza risponde a questi elementi del concetto, essere come parti, dalle quali la sostanza stessa sia composta. Ciascuna parte costitutiva del concetto esprime l' intera sostanza, ma in una crescente determinazio-

ne, la quale, per l'ultima nota, è primamente compiuta. La sostanza dunque è tutto quello, che dalla definizione si dice; ma essa è ciò nella indistinta unità dell'essere suo.

613. E di quì segue di nuovo, che la sostanza non è l'universale fuori delle cose, e neppure è come un che distinto da loro; ma è l'essere proprio di ciascuna cosa, la sua essenza attuale in lei, ed in lei solamente. Ma codesta essenza come dobbiamo pensarla nelle cose? Come potenza, materia, forza, cagione? Aristotele risponde, che essa è innanzi tutto *cagione,* e profondissima, e *principio* (1); in diversa maniera, si dovrebbe trovare nell'ente qualche cosa, in cui la sua essenza fosse fondata. Ora ciò non può essere. Di fatti, che vale cercare nella cosa il fondamento della sua essenza? Niente altro, che domandare: perchè la cosa è ciò, che è. Or questa è tale dimanda, a cui non si può rispondere con una qualsiasi ulteriore spiegazione; ma si deve colla universale proposizione: perchè ogni cosa è quello, che è; perchè ogni cosa è uno con sè medesima. La ragione p. e., per la quale l'uomo è uomo, non può essere altra, che l'essere umano, e però l'umana essenza. La domanda, perchè una cosa sia questo o quello, non può avere un senso ragionevole, se non quando dimandiamo la ragione, per la quale la cosa è alcun che sopra ciò, che è inchiuso nel suo concetto: perchè l'uomo è dotto, sano, infermo?

Può altresì aver luogo una siffatta domanda, ogni qual volta io riguardo la cosa, di cui interrogo, non

(1) Ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τίς ἐστιν, ἐντεῦθεν μετιτέον. *Metaph. l.* 7. (6.) *c.* 17.

secondo il proprio suo essere, ma secondo alcun altro suo rispetto, attenentesi alla materia, al genere, al nome ecc., domandando p. e.: perchè questa massa è oro? perchè questa natura è bruto? perchè questi, cui tu nomini Socrate, è un uomo? A somiglianti domande noi rispondiamo per la essenza; e però questa è la cagione determinante, il *principio formale* (1).

Qui Aristotele inserisce una osservazione, la quale non dobbiamo preterire. Noi potremmo, secondo il già detto, conoscere la materia di una cosa; ma, per concepire il proprio suo essere, dovremmo cercare ciò, che determina la materia, val dire la forma, e così compiere la nostra conoscenza, concependone l' essenza. Le sostanze dunque, le quali, non contenendo alcuno elemento materiale, sono semplici, non potrebbero essere conosciute per questa via (2). Se a noi fosse dato conoscere le nature spirituali, come le corporee, cioè immediatamente, conosceremmo certamente ciascuna di loro, o come è, o per nulla; ma poichè alla conoscenza degli spiriti noi non giungiamo, che mediante i corpi; però, anche a riguardo loro, si dà un investigare, ed uno svariato conoscere ed imparare

614. Ma quando sia discorso di nature corporee, vuole osservarsi, come non ogni massa, che formi un qualsiasi tutto, sì quella solamente, che, come tutto, ha un proprio essere, è sostanza. Quando un ammasso di pietre sono gettate le une sulle altre, le parti, di cui

(1) Τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστι· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. *Ibid.*

(2) Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἐστι τις ζήτησις, οὐδὲ διδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. *Metaph. l.* 7. (6.) *c.* 17.

quello era composto, rimangono quello, che erano, pietre: nessuna sostanza fu distrutta. Ma quando la carne è corrotta, non rimane già la carne: solo resta la materia elementare di lei; il perchè, oltre di questa materia, si deve trovare nella carne qualche altra cosa, in virtù di cui, essa materia riceveva nella composizione l'essere proprio di carne; e però appunto, distrutto questo, cessò la materia di essere carne. Questo adunque, che non è materia, ma è la cagione, per la quale la materia è questa o quella cosa, questo è, nel suo congiungimento colla materia, l'essenza o la sostanza di ciascun corpo: mercecchè esso è la prima cagione dell'essere. Ma dirassi: il legno, le pietre e tutte le materie dell'edifizio, riunite formano una casa; separate, ritiene ciascuna il proprio suo essere: nè alcuno sognerà mai, che, nello edificare una casa, sia stato generato un principio sostanziale, ovvero distrutto, nello smantellarne un'altra. Verissimo; e però Aristòteie soggiunge, che non tutte le cose, ma quelle soltanto, che sono prodotte e sussistono per la natura, sono sostanze (1). Potrebbe a ciò opporsi, che anche la natura riunisce cose di diverse specie, a formarne un tutto, senza che per questo si dica generarsi una sostanza: il monte, p. e., non è sostanza, ma è un ammasso di diverse sostanze,

(1) Δόξειε δ' ἂν εἶναί τι τοιοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα, τοδὶ δὲ συλλαβήν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. Ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν τισιν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή. *Metaph. l.* 7. (6.) *c.* 17.

le quali sono, in una certa guisa, tra loro collegate e disposte. Ma Aristotele non intende quì per natura l' universalità dei corpi, nè le forze operanti in quella; sì per natura intende il principio di alterazione e di formazione, il quale è immanente in ogni individuo. È dunque questa natura appunto, com' egli conchiude, la quale non è elemento materiale, ma principio, la essenza o la sostanza della cosa.

È notevole, che qui sopra Aristotele non descrive altro, che la *forma sostanziale,* e quindi questa assegna per essenza. Tuttavolta che egli non collochi l' essenza nella forma, escludendone la materia, ciò emerge, non pure dal conserto di tutta la sua dottrina, ma eziandio da ciò, che pocanzi gli udimmo dire, per confutare un' asserzione di Platone. Egli mostra espressamente, che l' essenza di una cosa corporea, oltre alla forma, che determina, contiene la materia, che è determinata, e nel libro seguente (cap. 3) si dichiara intorno a ciò anche con maggiore precisione. Il perchè, sopra il testo già citato, osserva S. Tommaso (1), che per questo argomento del Filosofo, sono confutati gli Averroisti, in quanto questi, negando la distinzione tra la forma e l'essenza, volevano, anche nelle nature corporee, riguardare la forma, e per conseguenza nelle animate l' anima, come l' intera essenza. Se dunque Aristotele presenta qui l' essenza, come il principio formale, dobbiamo considerare questo, non in astratto ma nel suo congiungimento colla materia per esso determinata.

Nel resto, si osservi, che veramente anche l' intera essenza talvolta è chiamata forma, e, come *forma*

(1) In Metaph. l. 7. (al. 6.) lect. 9.

metaphysica, viene contrapposta alla *forma physica*, la quale è nella cosa, come sua parte costitutiva (1). Forma generalmente è ciò, che determina; e però la forma fisica determina la materia, tanto che questa per quella diviene corpo di una data specie. Ma in questo corpo l'essenza, sussistente dalla materia e dalla forma fisica, può alla sua volta considerarsi, quale ragione determinante dell' intero essere ed apparire del corpo, e quindi nominarsi *forma del tutto*. Si chiama poi *forma metafisica*, perchè non determina, quasi formando o figurando il corpo od alcuna cosa in esso, come suo soggetto; ma pel medesimo suo essere determina la cosa, facendo che questa sia ciò, che è, e niente altro (2). Il perchè essa è eziandio enunziata delle nature spirituali niente meno, che delle corporee. Nè questa forma può essere concepita, come parte della cosa, dalla quale, giusta l'opinione di molti Scolastici, non è distinta, che pel nostro pensiero. E questo ci conduce al biasimo più grave, che sia stato dato alla teorica degli Scolastici, intorno alla sostanza.

615. La sostanza, si dice (3), è rappresentata, non come un intimo fondamento della cosa, ma come un composto di molti pezzi dal di fuori. Per arrivare

(1) Suarez. Metaph. disp. 15. initio.

(2) Forma metaphysica, quae est forma totius, nihil aliud est, quam tota rei substantialis essentia, quam etiam integram naturam appellamus; quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per se ipsam.....

Quae constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica non physica. *Ibidem sect. ult.*

(3) Oischinger l. c. p. 40. e seg.

dalla essenza ideale alla cosa, quale essa è nella realità, quella essenza, cioè il concetto o l'universale, è fatta divenire l' intimo della cosa, e poscia a questo dal di fuori è conferito l'essere: parimente il concreto è distinto realmente dall'astratto, l'uomo dalla umana natura, che è in lui; ed allora finalmente gli si appicca l'individualità, acciocchè l'uomo divenga questo uomo, p. e. Socrate.

In questa censura, dottrine molte e svariate della Scolastica sono indiscretamente affastellate, e quasi tutte in singolar maniera frantese. Ma, per iscorgere quanto, a non dire altro, la conchiusione faccia a calci coll' insegnamento aristotelico, basta rammentare i punti capitali della investigazione, in cui abbiamo seguitato lo Stagirita. Noi da quella fummo condotti a considerare la sostanza, appunto come il proprio essere o l'essenza; e questa come un principio, che dà alla cosa la sua determinazione. Ma fu eziandio mostrato, che questo stesso principio non è entità distinta dalla cosa; che esso è la cosa, secondo il proprio suo essere; e che noi per nulla non dobbiamo pensare, come parti di quella, ciò, che nel nostro pensiero distinguiamo come elementi del concetto. Ma dobbiamo entrare nei particolari della controversia, e vedere se mai gli Scolastici avessero sfigurato l' insegnamento di Aristotele.

Ed in prima, per ciò, che concerne la composizione dell'universale, del particolare e dell'individuo, è chiaro da tutto il detto, che quella dall' intera dottrina aristotelica è espressissimamente esclusa. Nulla di fatti può con quella più ripugnare, che il considerare l' ideale o l' universale nell' individuo, come

qualche cosa da questo distinta, come suo fondamento cioè, e però come il *reale prius* dal particolare. Ora questo vale per l'astratto non meno, che pel concreto. Come quest' uomo particolare, Socrate, non è composto di molte nature, una corporea, una organica, una sensitiva, una ragionevole e finalmente di una socratica; così questa umanità (individua umana natura), la socratica, non è già composta di molte essenze, della corporeità, della vitalità ecc.; ma piuttosto l' unica essenza socratica è, nella indivisa unità dell'essere, tutto quello, che noi per quei termini significhiamo. Ai così detti Formalisti si può, ad ogni modo, rimproverare, che essi, scostandosi da questa dottrina, sostennero una sentenza, che ha qualche parentela con quella, che ora si mette a carico della intera Scolastica. Ma essi altresì, incalzati da molti avversarii, si videro stretti a temperare per guisa la loro dottrina, che questa quasi solo nella maniera di esprimersi rimase diversa dalla comune (n. 180.). E quantunque questa comune dottrina fosse stata già da noi trattata (1), non abbiamo qui tuttavia voluto preterire ciò, che i due rappresentanti dell'*antica* e della *nuova* Scolastica, S. Tommaso ed il Suarez, insegnano, per istabilire la sentenza aristotelica, acciocchè si vedesse, che l' intima unità della sostanza fu dalla Scolastica acutamente e nettamente compresa, e che l'opposta dottrina, non pure fu ributtata colla nota di Panteismo, che è il vezzo del nostro tempo, ma fu sconfitta con ragioni, che ne mettono in chiaro la falsità, e quindi la impossibilità di sostenerla.

Vero è, e noi dobbiamo, nella presente occasione,

(1) Vol. I. Tratt. 2.

ripeterlo, che la Scolastica non fu paga, come Aristotele, di negare la realità dell'universale come tale, e, per la verità, onde quello da noi è pensato, dimostrarne un fondamento nelle cose; ma, oltre questo fondamento, ne trovò un altro più alto ed eterno, nel pensiero e nella essenza di Dio. Ora questo si chiama un sempre più perfezionare la dottrina aristotelica, per una migliore interpretazione della platonica, senza pericolare per nulla la verità, che si conteneva in quella. Perciocchè, quantunque le idee, nel concepimento degli Scolastici, non appariscano, se così lice esprimerci, come sterili pensieri di Dio, ma hanno un influsso causale nelle cose e nella nostra conoscenza; nondimeno non abbiamo uopo di notare di nuovo, dopo ciò, che fu esposto nel precedente Capo, che questo essere ideale delle cose non è inchiuso, come loro essere, nelle cose stesse (1).

616. Per ciò, che riguarda gli altri due punti, contenuti nella censura, la reale distinzione cioè della essenza dalla esistenza, e dell'astratto dal concreto; egli basta conoscere da quale scuola quelli siano patrocinati, e da quale impugnati, per convincersi, che essi non possono avere alcuna connessione colla dottrina dell' universale e del particolare, alla quale la censura li accoppia. Perciocchè la scuola tomistica, la quale negava la realità dell'universale, come tale, e per conseguenza negava altresì la composizione di questo colla individualità, affermava la distinzione della essenza dalla esistenza, e dell' astratto dalla sostanza concreta; laddove i Formalisti, che ammettevano quella

(1) Intorno a ciò, si consulti l' intera dottrina esposta di sopra nn. 57. e segg.; 219. e segg.; 476. e segg.

composizione, negavano questa distinzione. E che una tale discrepanza non si debba attribuire ad un difetto grossiero di coerenza discorsiva, si può scorgere leggermente dalle stesse dottrine. I Tomisti per la essenza, cui vollero realmente distinta dalla esistenza, non intesero in alcun modo l'universale, come tale, e meno ancora il concetto; ma intesero la essenza *individuale* e *reale* creata da Dio, e non la pensarono, verso la esistenza, nella relazione dell' ideale, o del possibile al reale ed all'effettivo; ma piuttosto in quella, che la potenza suscettiva ha verso l'atto, che la perfeziona. Di qui noi potemmo, senza preferire la stessa dottrina, difenderla contro l'accusa di favorire l'errore panteistico.

Ma quando noi, più oltre, notammo, che questa opinione non fu dominante fra gli antichi Scolastici più di quello, che fosse tra i nuovi, e che piuttosto fu seguitata nella scuola tomistica, ed in questa neppure universalmente, non possiamo affermare lo stesso dell'altra dottrina, intorno alla distinzione tra l'astratto ed il concreto, o meglio tra la natura e la sussistenza. E diciamo: o *meglio;* perciocchè veramente si tratta della distinzione, non tra l'astratto ed il concreto in generale, ma tra la sostanza *in abstracto,* e la sostanza *in concreto;* tra quelle cioè, che comunemente si chiamano *natura* e *suppositum*. Dove pertanto gli Scolastici trattano degli accidenti, ivi anche quelli, che sostengono la distinzione tra la natura ed il supposto, sogliono ricordare, che l'astratto ed il concreto, nella realità, non sono distinti, ed ammoniscono a non confondere l'ordine logico col reale delle cose (1).

(1) Così osserva il Caietano sopra la tesi di S. Tommaso (de ente et essentia c. 7.): « Nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in

E si sbaglia anche più, quando, scambiando il sussistente coll' individuale, si giudica, che, secondo quella sentenza degli Scolastici, la sostanza astratta divenga concreta dall'accoppiarle l'individualità. Può certo anche la sostanza concreta (l'uomo) essere pensata come universale, e l'astratta (la natura umana) come individuale; ma o che si pensi come universale, o che come individuale, il fatto è, che il concreto si pensa come sussistente, laddove il pensiero dell'astratto non acchiude la sussistenza. Questa pertanto era la quistione, che divise quelle scuole: se cioè la natura individuale, pel solo suo essere reale, avesse il sussistere, e però, secondo il senso sopra dichiarato, l' essere indipendente da ogni altro; ovveramente la sussistenza le sia conferita, mediante una qualche realità distinta da lei, dalla natura o dalla essenza. Aristotele non tratta questa questione; la Scolastica vi fu necessitata dal Mistero della Incarnazione: ed in questo Mistero più chiaro apparisce il punto controverso. Nel N. S. Gesù Cristo, oltre alla natura divina, si trova una natura umana senza dubbio individua, la quale sussiste, non per sè, ma pel Verbo, Persona seconda della Trinità;

praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracte significantur ut albedo et musica. » Adverte, quod de abstracto et concreto quomodo sunt in praedicamento, aliter Metaphysicus et aliter Logicus indicabit. Cum enim apud Metaphysicum, qui res secundum suas essentias considerat, et non secundum modos intelligendi vel significandi, *abstractum et concretum non differant*, eo quod eadem res abstracte et concrete sit significata, dicet ipse, sicut abstractum ita et concretum in genere esse: res enim per suam essentiam ingreditur vel egreditur genus metaphysicaliter sumptum i. e. per rem generis, et non per modum significandi. *Comm. in opusc. de ente et essentia c. 7. litt. h.*

e però Cristo N. S. è unica Persona, *unum suppositum*. Ora se noi in Cristo consideriamo la sola umana natura, senza il Verbo divino, e quindi senza la sussistenza, non vi può essere dubbio, che tra questa natura *in abstracto*, ed una umana natura *in concreto*, quella vogliamo dire, che esiste come umana persona, corre una distinzione reale, in quanto a quella manca una perfezione, che si trova in questa seconda. Ora si dovrà forse ammettere, che questa perfezione, supplita in più eccelsa maniera, nella umana natura di Cristo, per la sua unione al Verbo divino; si dovrà, dico, ammettere, che, in tutti gli altri umani individui, quella perfezione presuppone una realità distinta dalla natura od essenza? Non solo quelli, che in peculiar modo costituivano la scuola di S. Tommaso, ma il più degl'insigni Scolastici rispondevano a quella domanda affermativamente (1). Lo Scoto (2) nondimeno colla sua scuola, e pria di lui Enrico di Gand, il Durando ed i Nominalisti tutti lo negarono. Essi erano di credere, ciascuna sostanza, come tale, possedere in se medesima tutto, che sia necessario a sussistere per sè, senza che tuttavia questo impedisca, che venga creata una sostanza, la quale sussista non per sè, ma con dipendenza da un'altra. La potenza a sussistere l'ha ogni sostanza per la sua stessa essenza; ma la sussistenza effettiva l'ha, in quanto non è unita ad alcun'altra natura sussistente, in quel modo, che abbia per conseguente la mentovata dipendenza. Questa sentenza trovò più tardi tale di-

(1) Si veggano i loro commenti in Summam S. Thom. p. 3. q. 2. l. 3. Dist. 1. q. 1.

(2) In l. 3. dist. 1. quaest. 1.

fesa (1), che fu abbracciata da molti dei recenti Scolastici, come anche dal Petavio e da parecchi altri. Ma noi non crediamo opportuno procedere in questa controversia più oltre; mercecchè dal detto è chiaro, che essa non ha nulla che fare colla opinione dell' attuamento dell' universale pel particolare, nè acchiude altrimenti alcuna confusione del logico o dell' ideale col reale.

CAPO IV.

DEGLI ACCIDENTI.

I.

Definizione e partizione degli Accidenti.

617. Siccome questa definizione della sostanza: *Una natura esistente o sussistente per sè*, ebbe uopo di accurato esame; così non ha meno uopo di essere di proposito determinata la definizione dell'accidente, come di *Un non sussistente per sè, ma in un altro*. Egli basta poi di por mente alle diverse maniere di accidenti, distinte dagli Scolastici, per tosto accorgersi, che da essi quell'*essere in un altro* non dovea intendersi allo stesso modo di tutti; e che quindi, quando per quello definivano l'accidente, dovea ciò togliersi in ampio significato. Per quello, che sussiste, non per sè, ma in un altro, come in suo soggetto, noi più comunemente intendiamo una entità distinta dal soggetto stesso, la quale lo determini in qualche guisa: come p. e. nell'uomo la scienza o la virtù, cui egli

(1) Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona auctore Claudio Tiphano. S. J. Mussiponti. 1634.

siasi acquistata. Ora si dànno ancora delle determinazioni del soggetto, le quali in sè non hanno alcun proprio essere, distinto da quello del soggetto, ma sono soltanto modi o termini di questo, quale p. e. nel corpo la figura. Certo non solo nel nostro pensiero, ma nella realtà della cosa, deve entrare una mutazione, quando un corpo riceve or questa or quella figura; tuttavolta quella mutazione non consiste nell'essere sorta una qualche entità nel corpo, la quale innanzi non vi era, come quando, p. e., acquista una nuova forza; ma consiste solo nello aver preso le sue parti una diversa posizione, od un diverso legame, e quindi la sua estensione altri termini. Finalmente si chiama ancora accidente ciò, che affatto nulla pone o cangia nel soggetto, ma solo gli avviene per rispetto ad un altro fuori di lui. Così non solamente il *calore,* ma eziandio il *riscaldare* è un accidente del corpo; per modo nondimeno, che il calore bensì ne sia una qualità intrinseca, distinta dalla sua sostanza, ma il riscaldare gli avvenga solo in relazione ad altri corpi, che gli stanno vicini, ed in questi sì, non già in lui induce un mutamento. In simil guisa non solamente l' interno *dove* e *quando,* ma eziandio l'esterno *luogo* e *tempo* sono accidenti delle cose create; ma quelli sono come modi di essere da distinguersi dalla loro natura: questi sono come qualche cosa di estrinseco a loro, per la quale esse, senza soggiacere ad alcuna alterazione, vengono determinate.

Secondo ciò, gli accidenti si distinguono in tali, che determinano il soggetto intrinsecamente, ed in tali altri, che solo estrinsecamente. Quelli sono detti *accidentia physica,* questi *denominationes extrinsecae:* ed

i primi di nuovo si partiscono in tali, che hanno un essere distinto, benchè dipendente dalla sostanza; ed in tali altri, che solo possono essere pensati, come modi della sostanza o di altri accidenti *(accidentia absoluta, accidentia modalia, seu modi)*.

Da ciò si vede, che sebbene tutto ciò, che si chiama accidente, presupponga la sostanza, nè sia, se non per relazione a questa; tuttavia questa relazione, solo in senso improprio può venire significata di molti, come un *essere nella sostanza*. Perciò, come osserva il Suarez, suole anche Aristotele, dove parla affatto in generale dell'accidente, indicare questo, (in opposizione alla sostanza, a cui conviene il sussistere per sè) come quello, che non è, se non in quanto è una determinazione della sostanza: è sua quantità, sua figura, sua posizione, sua passione ecc. Con ciò siamo ricondotti a quella definizione, che già, per altra occasione, citammo da S. Tommaso, e la quale è da tenere salda, come il pensiero fondamentale di tutto ciò, che la Scolastica ebbe insegnato, intorno alla relazione degli accidenti alla sostanza. *Accidente è quello, che sorviene alla cosa già sussistente nel proprio suo essere;* ovvero, ciò che ricade allo stesso, accidenti si chiamano le determinazioni della cosa, le quali stanno fuori della sua essenza (1).

(1) Maioris clariatis gratia dici posset accidens esse talem formam, quae afficit vel modificat subiectum extra rationem eius existens. Atque ita explicata definitio sumitur ex Arist. l. 4. Metaph. in principio, et l. 7. et 9. Metaph. in principio, et ubicunque agit de communi ratione accidentis aut divisione eius in novem genera: nam semper dicit rationem accidentis consistere *in hoc*, quod sit entis ens, et per varios modos respiciendi substantiam accidentia distinguit. *Suarez, Metaph. Disp.* 37. *sect.* 2. I luoghi di S. Tommaso e di Aristotele si veggano sopra sotto i nn. 91. e 93.

618. L'accidente pertanto ha una necessaria relazione alla sostanza: e questa relazione è, in generale, quella di una forma; in quanto l'accidente determina la sostanza. Nelle diverse maniere poi, onde quella relazione si avvera, cercano gli Scolastici il fondamento per la divisione degli accidenti in quelle nove specie, che da Aristotele son definite nelle *Categorie*. Senza fermarci in questa ricerca, mettiamo piuttosto in nota un'altra partizione degli accidenti, la quale è di maggiore momento a fare giusta stima delle censure, alle quali dobbiamo rispondere. E questa è la tanto consueta in *accidens proprium* ed *accidens commune*. Quel primo è detto eziandio, specialmente da Porfirio, semplicemente *proprium* (ἴδιον), rimanendo il nome di *accidente* (συμβεβηκός) ristretto al comune. Pel primo, giusta il significato della parola, sarebbe intesa quella determinazione, che è propria alle cose di una data specie; quantunque, nel pieno senso, il *proprium* (la proprietà) è solamente quello, che conviene non solo alle cose di una specie esclusivamente, ma eziandio a ciascuna cosa di questa specie ed incessantemente. Esso certo non è nè la essenza, nè parte della essenza; deve tuttavia in questa avere il suo fondamento, non comunque, ma in maniera, che ne sia inseparabile; mercecchè solo da questo noi comprendiamo ciò, che di quello nella sua definizione si dice: vale a dire, trovarsi esso in tutti gl'individui di una specie, e costantemente. Di qui, come Aristotele osserva, la cosa può enunziarsi di lui niente meno, che esso della cosa (1). Così la tempo-

(1) Ἴδιον δέ ἐστιν, ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δὲ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. Οἷον ἴδιον ἀνθρώπου

raneità e la spazievolezza (se così possiamo chiamare l' attitudine o l' esigenza di essere nello spazio) sono proprietà della creatura: esse non appartengono alla essenza, ma sono una necessaria conseguenza di questa; e però solo la creatura ed ogni creatura è sempre nel tempo e nello spazio. Come dunque si deve dire, che ogni creatura è temporanea e spazievole, così si può dire eziandio, che ogni temporaneo e spazievole è creatura. La stessa relazione corre tra l'uomo e l' attitudine a parlare, la capacità di ridere, di piangere, ecc.

Secondo suona il nome, *accidens commune* sarebbe tutto ciò, che non è proprio ad una specie di nature, ma è comune a molte; nondimeno siccome è *proprium,* nello stretto senso della parola, non tutto il proprio ad una specie, ma quello solo, che, oltre a ciò, in ciascuna cosa di quella specie e sempre si trova; così e converso, non quello soltanto, che è comune a molte specie, ma tutto quello, che non è *proprium,* si denomina *commune.* E perciocchè il *proprium,* come vedemmo, è legato indissolubilmente colla essenza della cosa, sarà il comune qualificato per un accidente, che nella cosa, senza scapito nella essenza di questa, può essere e non essere. Con questa definizione non pugna, in alcun modo, la partizione dell' *accidens commune* in *separabile* ed *inseparabile,* la quale non venne introdotta la prima volta dagli Scolastici, come opina un moderno scrittore; ma presso Porfirio sèguita immediatamente da quella definizione stessa. Perciocchè

τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν. Εἰ γὰρ ἄνθρωπος ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι· καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστι, ἄνθρωπός ἐστιν. *Top. l.* 1. *c.* 4. *n.* 5.

si tratta non di quello, che, secondo il corso consueto della natura, suole avvenire; sì di quello, che, senza distruggere la natura della cosa, potrebbe cessare di essere in lei. Quantunque l' Etiope non cangi giammai il suo colore, noi tuttavia intendiamo bene, che ciò potrebbe avvenire, senza che ei cessasse di essere Etiope; laddove l' attitudine a ridere ed a piangere non gli potrebbero essere sottratta, senza che in lui cessasse la stessa umana natura, e quegli però finirebbe di essere, non che Etiope, ma uomo (1).

A norma di ciò, si distinguono tre maniere di qualità: le *essenziali*, le *necessarie* e le *contingenti*. La cosa riceve la sua qualità *essenziale* da quello, che ne determina la specie *(differentia specifica)*; la *necessaria* per le proprietà sopra dichiarate; le *contingenti* per quei, che si chiamano accidenti in senso più ristretto. Dove è tuttavia da osservare, come si chiama necessario non tutto quello, che, secondo le leggi della natura, si deve trovare nella cosa; ma solo quello, che dalla essenza della cosa non può essere separato, sebbene non faccia parte della essenza medesima.

II.

Dipendenza degli Accidenti dalla Sostanza.

619. Il capitale rimprovero, che, riguardo alla dottrina della sostanza e dell' accidente, si muove alla filosofia dell' antichità, è, che quella distrugga ogni vera e viva unità degli accidenti e della sostanza. Ora,

(1) Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. Διαιρεῖται δὲ εἰς δύο. Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστι· τὸ δὲ ἀχώριστον. *Isagoge. c.* 5.

essendo le esposte dichiarazioni così comuni nella filosofia aristotelica, che si scontrano fino sul limitare della Logica, può certo parere strano, che si voglia fondare quell' accusa sul non avere la Scolastica, niente meglio di Aristotele, conosciuto altro accidente, salvo quello, che è posteriore alla sostanza, e causato da lei. Si pretende, quella filosofia non avere distinto da questo quell' accidente, il quale certamente, considerato in sè, non ha alcun pieno essere, ma tuttavia è dato colla sostanza, come, p. e. la vitalità nel vivente; ed avere piuttosto insegnato, che la sostanza, in ragione di tempo e di natura, sia anteriore agli accidenti, e di tutti, anche degl' inseparabili, sia cagione. Per siffatta dottrina essersi reso cospicuo, come in questa filosofia l' universale (e per sostanza Aristotele non dovette, non potè intendere altro, che l' universale) si particolareggia sempre più, finchè, divenuto corpo negli accidenti, viene alla esistenza (1).

Ma se, non che altro, quella partizione degli accidenti, la quale dall' antichità dovett' essere ignorata, salta agli occhi fino dai concetti elementari della loro Logica, come mai Aristotele e gli Scolastici poterono essere indotti ad affermare ciò, che con quella sta in piena contraddizione; vale a dire, che tutti gli accidenti, per natura e per tempo, siano posteriori alla sostanza? In tutti gli scritti di Aristotele un solo luogo si trova, al quale si può, in qualche modo, avere ricorso, per questo capo; e quello è tale, che, per la sua concisione ed oscurità, ha dato non poco da fare ai Commentatori. Sul principio di quei libri appunto di Metafisica, sopra i quali ci siamo alquanto

(1) Oischinger l. c. pag. 50.

dimorati nel precedente Capo, alle definizioni della sostanza e degli accidenti si soggiunge tosto la tesi: *La sostanza, secondo il concetto e la conoscenza, non meno, che secondo la natura ed il tempo, essere anteriore agli accidenti*. Che la sostanza, nella conoscenza e nel concetto, sia presupposta agli accidenti, ciò è stabilito da Aristotele colle ragioni, che da noi, al proprio luogo (nn. 100, 101.), furono svolte; ma per l'asserzione, che la sia anteriore anche per natura e per tempo, si potrebbe solo trovare un appoggio nelle parole, che ei premette a quell'argomento. Egli dice cioè, nessuna maniera di accidenti, ma la sostanza solamente potere esistere separata; e rammenta perciò la già dichiarata essenza della sostanza e dell'accidente. Da questa in vero si fa aperto, che la sostanza, secondo la natura, va innanzi all'accidente; mercecchè, secondo natura, prima è ciò, che deve essere, perchè l'altro possa essere. Che se gli accidenti sono determinazioni, le quali sopravvengono alla cosa fuori del suo essere specifico, è chiaro, che, per essere, presuppongono la sostanza. Di fatti, la sostanza, considerata in opposizione agli accidenti per lei sostenuti, è già quel proprio essere, in cui la cosa ha consistenza. Ma come mai, in forza di quelle parole, sarebbe dimostrato, anzi come si potrà anche solamente affermare, che la sostanza sia anteriore di tempo a tutti gli accidenti? Egli è nondimeno manifesto, che non quelle sole proprietà, che sono necessariamente date colla essenza, ma molte ancora, sebbene, riguardo a questa, contingenti, tuttavia inseparabili dalla cosa, non potrebbero essere posteriori di tempo alla sostanza. Molti dotti giudicano, qui Aristotele paragonare

la sostanza cogli accidenti, non nella medesima cosa, ma in generale; sicchè abbia voluto dire, nessuno accidente potere essere senza sostanza, quantunque possa darsi almeno una sostanza, la quale sia senza accidenti. Questa spiegazione si trovava già presso gli Arabi (1), e S. Tommaso altresì la reca, senza nondimeno diffondersi ad esaminarla (2). Ma, per non dire, che, presupposta l'affermazione aristotelica sopra la eternità del mondo, da quella ragione non seguirebbe alcuna anteriorità di tempo; non è ad ammettere, che egli parli della opposizione delle sostanze cogli accidenti in generale. Perciocchè le ragioni, onde egli prova, che la sostanza sia anteriore nel concetto e nella conoscenza mostrano, che egli paragona piuttosto la sostanza cogli accidenti, che sono in lei. Si sono quindi cercate altre spiegazioni; tra le quali la più naturale e più vera sembra questa, che Aristotele, in quelle parole da lui soggiunte, volle ricordare la natura della sostanza e dell'accidente, in quanto cioè non questo, ma quella solamente può esistere separata, e quindi per sè. Di fatti in questo appunto dimora la ragione, per la quale la sostanza, secondo la *natura*, deve andare innanzi a *tutti* gli accidenti, e secondo il *tempo* a *molti*; laddove in nessun caso l'accidente può essere anteriore alla sostanza (3).

(1) Averroes, Metaph. l. 7. com. 1.

(2) Quod sit prima tempore aliis ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia. Sola autem substantia est separabilis ab aliis. Nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente: et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario, et propter hoc substantia est prior tempore. *In Metaph. l.* 7. *lect.* 1.

(3) Suarez, Metaph. Disp. 38. sect. 1.

Che se non fosse questo il senso delle parole di Aristotele, gli si potrebbe apporre una disattenzione, nello avere indistintamente estesa l'anteriorità di tempo, come quella di natura, a tutti gli accidenti; ma non già mai inferire, che egli non abbia riconosciuta la differenza, che quì ha luogo, avendola anzi insegnata in maniera nettissima in altre occasioni. Ma checchè sia di Aristotele, il certo è, che non si può recare a colpa degli Scolastici quella erronea opinione. Essi nello spianare quel testo aristotelico, trovano difficoltà in questo appunto, che quello, secondo suonano le parole, sembra affermare di tutti gli accidenti la posteriorità nel tempo. « Nella cosa (così si comincia dal Suarez questo esame) non può occorrere veruna difficoltà; piuttosto nel modo, onde sia da spiegare Aristotele, sono divise le opinioni dei dotti. » Ora perchè mai la cosa non offre veruna difficoltà? Perchè quella tesi aristotelica, se paragona in generale la sostanza coll'accidente, senza alcun dubbio, è vera; ma se s'intenda della sostanza particolare e dei suoi accidenti, non è meno sicuramente falsa. Perciocchè si dà una sostanza, la quale è eterna, cioè la divina, senza che diasi alcuno accidente, che non sia temporale; e per contrario non può darsi alcuna sostanza creata, la quale, anche per un istante di tempo, sia senza accidenti: la sostanza corporea non può essere senza almeno la quantità ed alcuna qualità; e la spirituale non potrebbe essere senza l'intelletto e la volontà, e neppure, come insegna il Suarez con tutti gli Scolastici, senza l'attività intellettiva e volitiva (1). Quindi si fa

(1) In hac quaestione de re ipsa fere nulla est difficultas: in explicando autem sensu Philosophi, supposito eius principio de ae-

manifesto con quanta verità si dica, che la Scolastica, nel determinare la natura dell' accidente, attenendosi strettamente ad Aristotele, asserisca, che la sostanza, in ragione di natura e di tempo, sia anteriore alla quantità, alla qualità, alla relazione, all' attività ecc.

620. Ma in quel luogo, dove S. Tommaso dichiara la natura dell' accidente dal sopravvenire, che questo fa a cosa già sussistente nel proprio suo essere e però compiuta, dice espressamente, che questo essere precede all'accidente. Senza dubbio; ma come si vorrebbe da ciò provare, che il Santo per questo precedere intenda una precedenza di tempo? Vale a dire, egli soggiunge, che questo essere sostanziale è il primo, essendo l'accidentale un secondo; talmente che la cosa, senza questo secondo, può essere pensata, come il primo senza il secondo, e come un soggetto senza il predicato (1). E di quì si vuole inferire un'altra volta,

ternitate mundi, diversae sunt auctorum sententiae. Igitur quod ad rem attinet, certum est, substantiam ut sic, abstrahendo a creata et increata, esse priorem duratione accidente: quia aliqua substantia est aeterna, omne autem accidens est temporale. At vero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter ..... quia nullum momentum est, in quo fuerit verum dicere, aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit, esse in ea aliquod accidens; quia si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas, si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas nec deerit aliqua qualitas. Unde neque absolute neque respective, scilicet comparatione eiusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificari, substantiam esse priorem omni accidenti. *Disp.* 38 *sect.* 1.

(1) Illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens, quod supervenit: et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum,

come la Scolastica confonda l' ordine logico delle cose col reale. Intanto ci avvisiamo, che, almeno da questo paragone, si sarebbe dovuto capire, che il Santo parla quì di un *prima* e di un *poi*, i quali hanno, senza dubbio, il loro fondamento nella natura delle cose, ma dai quali non si può inferire un *prima* ed un *poi* di tempo nella realità. È chiaro, che l' accidente può paragonarsi con un predicato posto fuori il concetto del soggetto, potendo questo essere pensato senza di quello. Ma dal potersi il soggetto pensare senza il predicato, cioè dal potere essere concepito nel pensiero, non sèguita, che possa effettualmente esistere senza il predicato; in altra maniera non si darebbero più giudizii sintetici, i quali fossero necessarii ed universali. Il corpo può essere considerato nel concetto, senza la mobilità; ma da ciò non segue, che un corpo possa esistere senza di questa, la quale, benchè non appartenga alla essenza del corpo appresa pel concetto, ha tuttavia in quella il suo fondamento. Ma si oppone: questo appunto essere strano, che il santo Dottore dica, come il soggetto può essere pensato senza il predicato, così potersi le sostanze senza l' accidente. Veramente il testo non suona, come fu citato: *sine quo res subsistens potest esse;* ma *sine quo res subsistens intelligi potest esse;* con che non deve essere significato, potersi pensare, cioè giudicare, affermare, che la sostanza possa essere senza l' accidente; ma piuttosto, potersi pensare la natura sussistente, come esistente o secondo il suo essere, senza che insieme si

sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine sublecto. *De ente et ess. c.* 7.

pensi ciò, che essa riceve per l'accidente. Almeno questo è ciò, che il santo Dottore, in altre occasioni, per questo capo, chiaramente insegna.

Distinguendo egli, nella maniera soprascritta, il *proprium* dall' *accidens*, aveva svolte le ragioni, per le quali le facoltà dell' anima siano da concepirsi, non come la essenza di essa anima, ma come proprietà *(propria)* pullulanti necessariamente da quella; le sue operazioni poi, i pensieri p. e. e gli atti volitivi, come manifestazioni *(accidentia)*, nello stretto senso della parola. Quindi risponde alla obbiezione: dirsi pure comunemente, che l'anima non può essere pensata, senza le proprie sue forze; ora tutto ciò, senza cui la cosa non può essere pensata, appartiene alla sua essenza. A ciò dunque S. Tommaso risponde: Il non potersi pensare uno senza di un altro avviene doppiamente, secondo che per quel pensare s' intende un concetto, pel quale la cosa si apprenda, secondo la sua natura; ovvero s' intende un giudizio, col quale si affermi essere impensabile od impossibile, che la cosa sia senza quell' altro. Nel primo caso, si può ben pensare la natura senza le proprietà, che le sono necessariamente congiunte, come altresì senza gli accidenti; nel secondo, la si potrà pensare senza gli accidenti, anche inseparabili, ma non mai senza le proprietà. Benchè tutti i corvi siano neri, si può tuttavia pensare, che se ne diano dei bianchi, non avendo la nerezza alcun fondamento necessario nella loro natura; ma un uomo senza l' attitudine a ridere od a piangere non può pensarsi, perchè quella proprietà è fondata nella stessa umana natura. Ciò nulla ostante, questa proprietà le appartiene, non come

parte costitutiva; e però non è inchiusa nel concetto di uomo. E così in tanto l'uomo è pensabile senza di quella, in quanto io per pensarlo, non debbo pensare insieme questa proprietà. Il perchè anche l'anima può pensarsi senza le sue potenze, quantunque non possa pensarsi, che essa sia, senza quelle potenze (1).

Secondo una così chiara e tanto precisa dottrina, la quale S. Tommaso ripete ancora in altri luoghi (2), si deve spiegare il passo, che gli si oppone, per recarlo in colpa. Del rimanente, si domanda, se l'asserzione, che la sostanza possa essere senza un qualsiasi accidente, sotto qualche senso sia vera. Ora in che si distingue la sostanza dall'accidente, se non nel sussistere la prima per sè, e quindi nell'essere indipendente da ogni altro, ed in peculiar modo dagli accidenti; e questi per contrario dall'avere un essere dipendente, in quanto non possono esistere, che nel soggetto? Sia pure, che un accidente, per qualsiasi

(1) Duplex est operatio intellectus: una qua intelligit *quod quid est;* et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam: et sic procedit ratio (obiecta). Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis: et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus: non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi, quod homo non sit risibilis ..... hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur *quod quid est* absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet, quod intelligatur non habere potentiam. *Quaest. disp. De spirit. creat. art.* 11. *ad* 7.

(2) Ibid. de anima, art. 12. ad 7. Summa, p. 1. q. 77. a. 1. ad 5.

motivo, debba necessariamente ed immediatamente esistere colla sostanza; questa sua esistenza tuttavia non sarebbe ragione, ma piuttosto sarebbe conseguenza della esistenza della sostanza. In tanto dunque si può, senza alcuna restrizione, affermare, che una natura sussistente può essere senza accidenti, in quanto essa ottiene l'essere per sè; e questi, senza cui essa non è, sono dati in lei e con lei, solo perchè in lei hanno il loro necessario fondamento (1). Si legga ora l'intero capitolo, dal quale è tolto il passo controverso, e sarà agevole il convincersi, che il S. Dottore voleva chiarire appunto questa dipendenza ed indipendenza, questo séguito del fondamento e di ciò, che in quello è fondato; ma in nessun modo il séguito del tempo. Di qui egli distingue, più oltre nel medesimo Capo, gli accidenti, che nella sostanza hanno tutto il fondamento della loro esistenza, da quelli, pei quali la sostanza è semplicemente recettiva. I primi sono sempre nella sostanza secondo la realità; gli altri solamente secondo la potenza. Il fuoco pertanto non può mai essere senza ardore; l'aria può essere senza luce, quantunque non mai senza l'attitudine ad esserne investita (2).

621. Se non che qui tocchiamo un punto di dottrina, il quale fu volto a nuovo biasimo della Scolastica.

(1) Cf. Caiet. in op. de Ente et Ess. c. 7. 9. 16, dove egli in questa maniera giustifica il luogo, che esaminiamo.

(2) Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus: aliquando secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori; sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius: et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. *De ente et ess. c.* 7.

Perciocchè questa appunto in ciò avrebbe errato, che considerasse la sostanza, come causa di tutti gli accidenti, senza distinguere quegli accidenti, che, quantunque non facciano una cosa stessa colla sostanza, sono tuttavia dati con questa, e necessariamente a lei congiunti, da quelli, cui essa può ricevere e perdere. Dalla maniera nondimeno, onde questa censura suole essere prodotta, apparisce tosto, che i suoi autori, per la causa, di cui parlano gli Scolastici, non sanno immaginarsi altro, che la causa efficiente, la quale produce mutamenti in un altro. Il perchè la risposta alla censura è ovvia, per difficile che possa essere per sè questo punto di dottrina.

Già dal citato paragone, del quale lo stesso S. Tommaso si serve, è manifesto, che egli indicando la sostanza, come causa degli accidenti, non intendeva la sola causa efficiente, ma accennava altresì alla materiale, cioè alla recettiva. Noi poi spieghiamo materiale per *recettiva;* mercecchè non pure le nature corporee, ma eziandio le spirituali potrebbero essere quello, che si vuole significare colla espressione di causa materiale, cioè soggetto, che riceve e sostiene; il perchè anche S. Tommaso, dove parla dell' anima, invece di *causa efficiente* e *causa materiale*, dice *principium activum* e *principium susceptivum* (1). Intanto con ciò è dichiarata già un' altra distinzione, la quale, appunto nella quistione che stiamo trattando, è recata in mezzo con molta precisione dal Gaetano (2). Quella potenza cioè, per la quale una natura è causa recettiva, può essere nuda potenza a ricevere *(potentia receptiva)*, e può

(1) Summa p. 1. q. 77. a. 6.
(2) In op. de ente et ess. c. 7. q 16.

all' ora stessa essere potenza a patire *(potentia passiva)*, secondo che col ricevere va o no congiunta una mutazione. Ma può darsi poi un ricevere, senza che ne segua alcuna mutazione in quello, che riceve? Certamente no, quando quello, che riceve, fu alcuna volta senza il ricevuto: ed appunto questo si volle significare con quella distinzione. Anche per quello, che da principio e sempre è necessariamente nella cosa, si deve dare in questa una *recettività;* come quello, che ora è in lei, ora non è, presuppone la mutabilità. Se dunque noi, in luogo di *potenza a ricevere*, diremo piuttosto *recettività,* ed in luogo di *potenza a patire,* diremo *mutabilità,* non ci scosteremo dal pensiero degli Scolastici. Ora che segue da ciò per la nostra questione? Eccolo. Quantunque l' essenza, a rispetto di quegli accidenti, che si dicono proprietà *(propria)*, non abbia alcuna mutabilità, deve tuttavia avere verso di loro una recettività, per effetto di cui li ha e li sostenta, e può esserne soggetto. Nel linguaggio pertanto degli Scolastici, una tale recettività, può già per questo, quantunque non solamente per questo, indicarsi con ragione siccome causa.

622. Sebbene ogni natura, nel suo essere sostanziale, sia indipendente dagli accidenti; ne ha nondimeno uopo, per la sua formazione, e per l' attività rispondente alla sua essenza. Che se per ciò la sostanza deve essere considerata, come causa finale di tutti gli accidenti, che in qualunque modo la perfezionano, ciò vale in modo peculiare per quelli, senza i quali essa non potrebbe in alcuna maniera esplicarsi, nè operare nella guisa a lei propria. Questi sono precisamente i *propria*, cioè le proprietà, le facoltà, le

forze, le quali, in ogni natura di una specie, e solo nelle nature di questa specie, si trovano.

Se deve poi, secondo ciò, dirsi che essa li esige, sarà eziandio giustificata già per questo la sentenza, che essi in quella, nel fondo cioè dell' essere proprio alla cosa, hanno la loro radice. E questa è, senza dubbio, la dottrina di S. Tommaso e dei più insigni Scolastici; che quegli accidenti cioè, dei quali parliamo, hanno nella essenza non solo il *soggetto in cui*, ed il *fine per cui;* ma eziandio il *fondamento da cui e per mezzo di cui* sono (1). Ma siccome gli Scolastici nella sostanza, in quanto è soggetto degli accidenti, distinguevano la recettività dalla mutabilità, così in lei, in quanto è fondamento degli accidenti, distinguevano l' attività producente da quella operazione, da cui procedono mutazioni. Anche qui dobbiamo dire, che quando consideriamo la sostanza, prima senza queste proprietà, e poi con queste, essa certamente nei nostri pensieri si muta; ma poichè quell' attività producente si trova di necessità nella sostanza, ed è da lei inseparabile, quella mutazione si troverà altresì solo nel nostro pensiero, e non nella realità. Il perchè San Tommaso, nel luogo già citato, la chiama non *semplicemente*, ma solo *in certa maniera* causa efficiente, e subito dopo dichiara, che questi accidenti non sono prodotti dalla sostanza per mezzo di una mutazione; ma piuttosto sorgono in lei, per una naturale conseguenza od emanazione (2). Nella

(1) Subiectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. *Summa. p.* 1. *q.* 77. *a.* 6. *ad* 2.

(2) Emanatio proprioçum accidentium a subiecto non est per ali-

scuola cartesiana si è rigettato con ischerno codesto naturale risultamento *(naturalis resultatio o resultantia)*; ma forsechè non si dà altra attività, fuori di quella, che muove meccanicamente e cangia esteriormente? Se dunque noi da questa dobbiamo, senza dubbio, distinguere l'attività immanente, per la quale una natura opera in sè medesima, produce e forma, potremo eziandio concepire cotesta attività immanente, come necessaria nella natura stessa, e dal suo essere inseparabile; e così avremo quel produrre, in virtù di cui le naturali potenze e facoltà procedono dalla sostanza, come sue proprietà. Queste sono quindi non già condizioni, ma necessarie conseguenze dell'essere della sostanza, e formano quella costituzione della cosa, la quale è il fondamento di tutte le seguenti perfezioni. E perciocchè, secondo il detto, il produrre una natura è il medesimo, che produrre quel necessario seguitarne di tali proprietà, quindi è, che può considerarsi, come causa efficiente di queste, quella, che, sia creando, sia generando, mette in essere la natura. Quella è la cagione loro principale; ma tale è per mezzo della sostanza; mercecchè produce le proprietà, in quanto produce la sostanza produttrice di quelle (1).

quam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. *Ibid. ad* 3. Gregorio di Valenza propone questo stesso pensiero così: Potentiae animae ab essentia animae fluunt non quidem per aliquam actionem proprie dictam sed per simplicem, ut appellant, emanationem: quae in hoc consistit, quod talibus potentiis anima praedita est, quales ipsius essentiali perfectioni aptissime conveniunt, ad eiusque perfectionis complementum sunt debitae. *Vol.* 1. *Disp.* 6. *q.* 3. *p.* 4.

(1) Resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo

623. Così pertanto poterono gli Scolastici fare sorgere dalla sostanza questi accidenti necessarii, e però dati coll'essere, senza per questo confonderli coi contigenti. Se si domanda quella cagione, la quale è sola recettività, dovremo per tutti gli accidenti cercarla nella sustanza, quantunque non per tutti immediatamente, essendo la natura recettiva di alcune qualità mediante altre. Ma se domandiamo la cagione del sorgere, gli accidenti necessarii, alla maniera già esposta, l' hanno altresì nella essenza, mentre, per molti dei contingenti, quella si trova fuori della cosa. Altri poi, p. es. la scienza, che l' uomo si acquista, ed il suo attuale pensare e volere, sono, con più o meno libertà ed indipendenza, prodotti dalla sostanza, mediante le facoltà, che da lei sorgono necessariamente; e di questi essa sostanza è, nel proprio senso della parola, cagione efficiente.

Ma donde avviene finalmente, che nelle cose, accanto al necessario, fondato nella loro essenza, si scontrino le proprietà contingenti, solamente possibili riguardo alla essenza; tantochè coll' immutabile diasi tanto di mutabile? Di ciò, risponde il Gaetano, dob-

pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se ibi debito vi generationis: actio vero proprie dicta et quae a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca, et supponit per se loquendo rem iam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti, et non esse a forma vel proprietate intrinseca, nisi quatenus vicem obtinet generantis, et est quasi instrumentum eius. Unde est illud axioma: Qui dat formam, dat consequentia ad formam; quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus: in reliquis vero actionibus propriis iam operatur res propria virtute, et illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. *Suarez. Metaph. D.* 18. *sect.* 3.

biamo scorgere la cagione nell' essere tutte le cose finite, all' ora stessa, attuali e potenziali. In quanto sono attuali, e come tali posseggono un vero essere, hanno nella loro stessa natura, non solamente la recettività, ma un pieno fondamento delle condizioni a loro proprie; in quanto poi, con tutta la loro attualità, rimangono potenziali, e soggiacciono alla mutabilità, hanno, a rispetto di altre condizioni, la sola recettività, e per conseguenza possono, sì per propria, e sì per estranea azione, riceverle e perderle (1).

624. Fra le difficoltà, che possono essere mosse all' antica dottrina, essendo nostro stile considerare, a preferenza delle altre, quelle, che ci porgono il destro di penetrare in quella dottrina stessa più addentro, non ci paiono da preterire quelle, che si potrebbero trovare nell' essere stati considerati eziandio il tempo e lo spazio, come accidenti delle cose, i quali dipendono dalla loro sostanza. Allorchè del tempo e dello spazio si parla come di accidenti, si possono per quelli intendere le determinazioni, che alle cose convengono, riguardo al tempo ed al luogo esterni; e possono altresì intendersi le proprietà, per effetto di cui le cose sono necessariamente nel tempo e nello spazio. Con quelle determinazioni noi rispondiamo alla domanda: *dove* e *quando* le cose sono; ed è chiaro, che queste appartengono a quella maniera di accidenti, che sono attribuiti alle cose per qualche relazione, che esse hanno con alcun che di fuori. Non essendo dun-

(1) Ideo aliqua accidentia oriuntur ex principiis essentialibus inseparabiliter secundum actum completum, aliqua autem separabiliter secundum actum completum, et inseparabiliter secundum aptitudinem: quia illa sequuntur rei actualitatem, ista vero potentialitatem, *l. c. Conclusio.*

que quelli nulla di reale nelle cose stesse, non si può neppure parlare di alcuna causalità della sostanza a rispetto loro; tuttavia tali relazioni hanno nelle cose un fondamento, il quale dipende, in alcuna maniera, dalla sostanza. Così nessuna natura potrebbe essere in un luogo, se non avesse quella proprietà, in virtù di cui sia atta ad occupare uno spazio, ed a venire, in maniera appropriata vuoi al corpo, vuoi allo spirito, circoscritta da quello: medesimamente non potrebbe esistere in questo o quel tempo, se non avesse una durata scorrevole in momenti, e quindi sempre limitata. Pertanto quelle determinazioni di tempo e di luogo, in cui le cose sono, presuppongono quelle intime proprietà, per le quali sono spazievoli e temporanee. Ora si può egli affermare, che queste proprietà hanno la loro cagione nella sostanza della cosa?

Abbiamo gia discusso, se ed in qual misura pulluli dalla essenza della cosa anche quello, senza cui essa non può nè esistere, ne essere pensata; ma si domanda come ciò possa essere vero della temporaneità e della spazievolezza? Quando si tratta di queste proprietà, si può considerare solamente la opposizione, che, per esse, le cose finite hanno coll' eterno ed immenso; e quindi pensare solo, che la loro durata scorre per parti, e che non possono essere contemporaneamente presenti a tutto ciò, che è. E quantunque questa proprietà sia fondata nella loro natura, non si può tuttavia parlare per questo di alcuna causalità, che essa ne abbia, essendo di quelle condizioni, che sono significate per la negazione, ed hanno il loro fondamento nella privazione. Pur nondimeno si anderebbe errato, se, nei concetti del tempo e dello

spazio, si considerasse unicamente un tale rispetto negativo. Questo, senza dubbio, in ambedue quei concetti, è essenziale; stantechè la durata delle creature è temporanea, e la loro presenza è spazievole, per questa ragione appunto, che le sono limitate: ma ciò non impedisce, che questi medesimi concetti acchiudano un che di positivo. Perciocchè le cose create, come hanno un essere limitato sì, ma pur vero, così hanno eziandio una durata ed una presenza, circoscritte sì, ma pur vere; e questi sono quei rispetti o momenti positivi, che dai negativi vengono presupposti. Quì pertanto si domanda, se questo positivo sia fondato nella natura delle cose?

Che una natura finita possa e debba trovarsi presente in una qualche parte, codesta è una conseguenza della sua esistenza; ma che essa occupi ancora un luogo, di ciò la ragione si trova, se è corporale, nella sua quantità ed estensione, e se è spirituale, nella sua virtù o forza, che vogliamo dirla. Essendo dunque la quantità e la estensione pei corpi, e la virtù per gli spiriti attributi, che sorgono dalla loro natura, ne segue, che altresì della spazievolezza dovrà dirsi, avere essa nella essenza della cosa, non pure il suo subbietto, ma eziandio la cagione, da cui procede. Più malagevole potrà parere il dimostrare lo stesso, riguardo al tempo; mercecchè il positivo di questo concetto è la durata delle cose. Ma siccome le cose finite non sono da sè, sì vennero create, così eziandio non durano da sè, ma vengono dal Creatore conservate nella esistenza. La loro essenza dunque non è in alcun modo la cagione, per la quale hanno la loro, benchè solo temporanea, durata. Nondimeno quan-

tunque una natura creata non basti a sè stessa per durare, non si può tuttavia dire per questo, che l'essere, da lei avuto per la creazione, in nessuna maniera sia cagione della sua durata. Se fosse così, la conservazione sarebbe, nel pieno senso della parola, una perenne creazione. Ora la conservazione è piuttosto un semplice influsso della divina potenza, del quale la creatura ha uopo, per potere continuare nell' essere a lei proprio, e si attiene in qualche modo alla esistenza per durare, come il concorso divino all' attività della creatura stessa per operare.

III.

Distinzione degli Accidenti dalla Sostanza.

625. Demmo principio a questa investigazione col partir gli accidenti in tali, che, nulla ponendo o cangiando nel soggetto, gli avvengono piuttosto solo per qualche cosa fuori di lui; in tali altri, che hanno bensì per effetto una nuova condizione del soggetto in sè medesimo, senza essere tuttavia in lui una nuova entità diversa da lui; ed in tali finalmente, che, acchiudendo una siffatta realità, hanno un essere loro proprio, quantunque dipendente dalla sostanza. Solo questi ultimi potrebbero, in pieno senso, essere dalla sostanza distinti realmente, cioè come una cosa da un' altra, come un essere da un altro. Ora la scuola cartesiana ha negato, che diansi di tali accidenti, , rigettando quella partizione, ha stabilita la tesi, che tutti siano modificazioni, cioè tali determinazioni della sostanza, le quali ne dispongono variamente le parti, ovvere la mettono in diversa relazione con altre sostanze, senza più.

A questa opinione, pugnante colla universale maniera di pensare e di parlare non meno, che colla filosofia antica, furono i suoi autori condotti dalla difficoltà, che scontrarono nello spiegare l'essere e l'origine di somiglianti accidenti. Di fatto, si giudicava inconcepibile, come mai qualche cosa potesse, in alcun vero senso, essere, senza tuttavia che fosse sostanza: cioè cosa per sè sussistente; e più inconcepibile ancora pareva, come mai in una cosa, sia per propria, sia per estranea azione, potesse venire fuori un che da lei distinto. Se questo non fosse od una parte già esistente della cosa, od una sostanza, che viene a penetrarla dal di fuori, il suo sorgere dovrebbe certamente tenersi per una produzione dal nulla; e però per una creazione. Le quali due difficoltà a coloro, che le tengono per concludenti, debbono sembrare vieppiù gravi, quando si tratta della sustanziale differenza, e dei sustanziali mutamenti delle cose naturali. Perciocchè, secondo la teorica degli Scolastici, la forma non importava già un accidente, ma era qualche cosa di sustanziale, che tuttavia esisteva non per sè solo, ma nella materia; la quale, alla sua volta, era un fondamento sustanziale, a cui pure, per esistere, faceva uopo la determinazione conferitale dalla forma; talmente che questi due elementi, non bastanti ciascuno per sè ad esistere, pel loro accoppiamento, si compivano a vicenda, costituendo l'unica essenza del corpo. Se pertanto pare inconcepibile, che, per l'azione delle forze naturali, siano nella sostanza prodotti degli accidenti, che abbiano un essere distinto dall'essere della stessa sostanza, tanto meno parrà concepibile, che quelle forze naturali possano

generare forme sostanziali nella materia. Come dunque si pretese spiegare tutti in fascio gli accidenti, per la variata disposizione della sostanza; così si pretese eziandio spiegare la diversità delle sostanze fra loro, ed i mutamenti delle une nelle altre, per le moltiplici combinazioni di una materia, che già è sostanza. Di qui si fa manifesto, che l'affermazione, non darsi nelle cose nulla, che non sia sostanza, quando si tratta dei corpi, conduce all'Atomismo, del quale diremo più innanzi.

626. Ma quanto poco sia fondata quell'affermazione, può scorgersi principalmente nella Vita sì dello spirito e sì della natura sensitiva. I nostri sentimenti, i nostri pensieri, i nostri conati ed i nostri propositi non possono essere in noi, e meno ancora fuori di noi qualche cosa per sè sussistente più di quello, che nei corpi siano l'attrazione, la repulsione, la gravità, il colore; e tuttavia quei pensieri e propositi, i quali, mediante la nostra attività, sorgono e cessano in noi, sono cose molto reali. Senza dubbio, il pensiero della mente ed il proposito della volontà non sono altro, che lo spirito divenuto attivo, per la facoltà pensante e volitiva. Ma questa attività stessa, ed il trovarsi delle cose in noi, mediante il pensiero, dovranno dunque dirsi esser nulla? E la scienza quiescente nello spirito, la quale cresce e scema, e le buone e le ree inclinazioni, e le abilità, le quali noi acquistiamo e perdiamo, non presuppongono forse nello spirito tali mutazioni, colle quali sia congiunta la recezione o la rattura di reali perfezioni?

Ed appunto per questo, a tenore di una siffatta opinione, tutta la cultura e tutti i perfezionamenti

dello spirito si dovrebbero riputare impossibili. L'essere sostanziale di ciascuna natura è circoscritto alla perfezione propria della sua specie. Ora lo spirito, in virtù del suo pensare e del suo volere, può, in maniera ideale, accogliere in sè e fruire le perfezioni di tutte le cose, e Dio medesimo; ed in questa recezione spirituale consiste precisamente la sua cultura, in questa fruizione la sua felicità. Se pertanto, fuori dell'essere sostanziale, non se ne desse in lui alcuno accidentale, un siffatto perfezionamento sarebbe impossibile; e l'azione e la passione (recezione) spirituale non potrebbero assorgere sopra la sfera della propria natura (1).

O come mai si vorrebbe spiegare il fatto, assolutamente innegabile, del perfezionamento e dello scadimento nelle proprietà dello spirito, senza l'aggiungergli od il sottrargli di qualche realità? Qui non si può ricorrere, come pei corpi, alla cangiata disposizione delle parti costituenti la sostanza. Che se il conosciuto non è in noi per la forma conoscitiva, ossia per la specie, la quale lo spirito in sè produce, tanto che il pensiero attuale non debba essere l'attività vitale, attuata per quella forma, come si vorrà dunque concepire?

Si è avuto ricorso ad una relazione del conoscente al conosciuto, in virtù della quale l'oggetto nella mente, come in uno specchio, rilucerebbe, senza che in essa avvenisse una mutazione, quale sarebbe la produzione della specie. Ma primamente, questa relazione stessa, siccome reale, e non già semplicemente logica, non potrebbe essere prodotta, senza un reale cambia—

(1) Cf. S. Thom. S. p. q. 54. a. 2.

mento del conoscente: sendo che altrimenti, questo dovrebbe in ogni tempo conoscere ogni cosa. Quale mutazione reale poi potrà mai ammettersi in un essere semplice, qual è lo spirito, senza aumento o decremento di perfezione o realità? Ancora: se la cognizione viene spiegata in questa guisa, per una maniera cioè di specchiamento, allora per oggetto si deve intendere, non già la cosa, quale esiste nella realtà, sì l' ntelligibile, ossia l'essere ideale della cosa stessa. Ora questo, fuori della mente conoscente, non esiste, se non nelle idee eterne di Dio. Quindi saremo ricondotti a quel modo di conoscere, il quale, come già fu dimostrato, non è quello, che in noi sperimentiamo, nè può essere naturale alla mente umana. Di più, la cognizione non è per nulla concepibile, se non come una operazione vitale del conoscente, per la quale procede il pensiero, ossia la parola interna *(verbum mentis)*. Imperocchè se altri crede potere spiegare il conoscere, senza quelle forme conoscitive, che diconsi *specie,* non potrà certamente senza questa parola, la quale, appunto per essere *parola,* deve venire *detta* dallo spirito; e noi abbiamo veduto, che la stessa visione della divina essenza non è concepibile, senza una tal operazione dello spirito beato, per la quale in lui e da lui proceda la parola (n. 400.). Ora questa parola, la quale, nel nostro conoscere presente, è moltiplice, ed inoltre ora nasce, ora trapassa, non appartiene certamente alla essenza dello spirito, la quale immutabile persevera: ed essendo, non già una immagine, quale riluce nello specchio, ma una operazione vitale di esso spirito, non può non essere alcun che di reale, massimamente perchè in sè contiene

l'essere ideale della cosa conosciuta. Adunque si dà veramente nella vita dello spirito qualche cosa di reale, effettualmente distinta dalla sua essenza.

Ma ciò con uguale diritto si afferma di ogni essere vivente. Per comprenderlo, basta il considerare la differenza dell'azione interna, ossia immanente, da quella, che procede al di fuori. Acciocchè il ferro rovente cominci o cessi di riscaldare, non è uopo in esso veruna mutazione: basta di accostargli o rimuovergli il corpo suscettibile di calore. Ma posto, che il ferro si facesse rovente per l'azione di una forza in esso inerente, potrebbe forse anche allora cominciare o cessare di arroventarsi, senza che in esso avvenisse un reale cambiamento? Certamente no: perocchè sia pure, che il calore si possa comprendere dal semplice moto, sicchè non si richiegga verun' altra qualità; quella attività stessa, colla quale il ferro in sè produrrebbe tal moto, sarebbe in ogni modo una reale mutazione. Dal che si raccoglie, se non vuolsi, col Malebranche, negare alle creature ogni operazione vitale; doversi concedere, che nelle medesime si dànno mutazioni reali: cioè mutazioni, per le quali in esse comincia e cessa di essere alcuna cosa, la quale non fa parte della loro essenza.

Ancora per altra via siamo condotti alla medesima conchiusione. Se i nostri pensieri e voleri sorgono in noi per relazioni verso l'oggetto, senza che nell'anima nostra nasca alcun che di reale; egli dipenderà o non dipenderà da noi, il metterci in tali relazioni verso l'oggetto. Se da noi ciò dipende, chiaro è, darsi in noi una moltiplicità di azioni, per le quali quelle relazioni vengono o poste o tolte via; e quindi darsi in

noi reali accidenti: ma se ciò non dipende da noi, il nostro spirito, rimanendo nello stesso conoscere e volere puramente passivo, non avrebbe niuna propria attività, nè quindi alcuna libertà, sia nel volere sia nell'operare. Per queste ragioni il Suarez della dottrina, contro la quale parliamo, giudica, non potersi conciliare cogl' insegnamenti della Fede; per la quale asserzione egli si appoggia eziandio ai dommi intorno alla divina grazia (1). Presso il medesimo si trovano citati altri grandi Teologi di quel tempo, i quali non giudicarono diversamente. Se non che, più severo ancora è il giudizio di S. Tommaso. Checchè sia, dice egli, delle potenze dell'anima, vale a dire siano o no realmente distinte dalla essenza, degli abiti ed atti sarebbe frenesia il volere negarlo (2). Del resto parla così il santo Dottore supponendo, che non si neghi all'anima la propria attività. Concedere questa cioè, e nondimeno negare, che dalla essenza essa sia realmente distinta, sarebbe l' istesso, che dichiarare la nostra attività per immutabile, anzi l' essenza dell' anima, al pari della divina, per puro atto.

627. A rispetto peraltro degli accidenti in generale, può ben essere, che la scuola cartesiana abbia, nel tempo presente, pochi sostenitori. Che le facoltà, le quali si acquistano e si perdono, e le azioni e passioni passeggere siano accidenti distinti dalla sostanza, tanto, si concede; ma che le potenze e proprietà, date colla natura (i *propria*), siano qualche cosa distinta

(1) Metaph. Disp. 16. sect. 1.

(2) Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia. *Quaest. Disp. De spirit. creat. a.* 11. *ad* 1.

da essa natura, ciò si continua ad impugnare, biasimando acerbamente la Scolastica, siccome quella, che, con grandissima unanimità, ebbe affermata una siffatta distinzione.

E si osservi, pria di tutto, che nella presente controversia non si tratta di tutte le somiglianti proprietà. Così nè la corruttibilità del corpo, nè la immortalità dello spirito sono contenute immediatamente nei rispettivi loro concetti, quasi ne fossero parti costitutive; ma l'una e l'altra fluiscono dal concetto, come necessaria proprietà della loro natura. Tuttavia ad alcuno mai non venne in mente di considerare queste proprietà siccome realità, che pullulano dalla natura in maniera, che si contengano in questa, come qualche cosa, che sia da lei realmente distinta. Questa distinzione era affermata di quelle proprietà solamente, le quali sono facoltà ed attitudini, come nell'anima la cogitativa e l'appetitiva; nei corpi alcune qualità, per le quali essi operano sopra gli altri, come nel fuoco il calore e la luce, nell'acqua il freddo e l'umidità, in tutti la quantità, come fondamento della estensione e della impenetrabilità. Ma eziandio a rispetto di queste proprietà, le opinioni degli Scolastici erano divise. Non pochi, e per lo più aderenti alla scuola nominalistica, negavano, che la quantità fosse a considerare, come accidente distinto dalla sostanza del corpo. Una medesima cosa, dicevano essi, si chiama *materia,* in quanto costituisce il fondamento materiale del corpo, e si chiama *quantità,* in quanto le è proprio di avere le parti commensurate allo spazio. E benchè la contraria sentenza, indicata per aristotelica (1), fosse

(1) Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3.

assai più universalmente e dai più insigni Scolastici (1) patrocinata; in questi si trova tuttavia la confessione, che quella viene bensì confortata per argomenti razionali, ma con piena certezza s' inferisce solamente dal Sacramento dell'altare (2).

628. Molto minore accordo si trovava tra gli Scolastici, intorno alla distinzione delle facoltà e delle forze dalla sostanza sì dello spirito, e sì di qualsiasi altro principio vitale. Parecchi dei più antichi opinarono, con Enrico di Gand (3), come poscia prevalse tra i moderni filosofi, che le facoltà altro non fossero, che la sostanza dell'anima, e che andassero distinte, secondo i diversi effetti od atti, dei quali essa sostanza è capace; talmente che l'anima sarebbe intelletto in quanto può intendere, e volontà in quanto può volere; ed anche lo Scoto pensò così (4). Fin che (così egli) si guardano i soli effetti, non si ha uopo di stabilire veruna distinzione, neppure la virtuale. Ma perciocchè non si può negare, che le facoltà si attengono alla natura, come alla radice, dalla quale procedono, sarà sempre più ragionevole il tenere ferma l'unità o l' identità della cosa, e concedere una distinzione formale, fondata tuttavia in quella. In doppia maniera può il moltiplice essere contenuto nell' uno : o cioè come il più alto (il più universale), e questo appar-

(1) S. Thom. de ente et ess. c. 7. S. p. 3. q. 77. a 2. Scot. in l. 4. Dist. 12. q. 2. Suarez. Metaph. D. 40. s. 2. Maurus. Quaest. ph. Vol. 2. q. 36.

(2) Cf. Suarez l. c.

(3) Quodl. 3. p. 14.

(4) Potest sustineri, quod essentia animae, indistincta re et ratione, est principium plurium actionum, sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animae vel accidentia eius vel respectus. *In l. 2. Dist. 16. quaest. unica. §. Divo igitur.*

tiene alla essenza della cosa, come quando distinguiamo, nella bianchezza di questo determinato corpo, bianchezza, colore e qualità sensibile; ovvero il moltiplice è contenuto nell'uno come tale, che consèguita alla sua natura (le è inseparabilmente congiunto): e tali sono le determinazioni della cosa, le quali, senza essere da lei distinte come un'altra cosa, sono tuttavia distinte, in quanto vengono apprese non pel concetto della cosa stessa, ma ciascuna per un suo proprio. Tra queste determinazioni, che seguitano alla natura della cosa, sono da noverare le facoltà dell'anima, le quali si riferiscono alla sua essenza, come le proprietà trascendenti dell'*uno*, del *vero*, del *bene* all'essere. Lo Scoto fonda questa sua sentenza in un principio, pel quale rimanda a S. Dionigi Areopagita: Ciò che è uno, perchè è contenuto in uno, non può essere onninamente lo stesso: altrimenti non sarebbe unito; ma non può tuttavia neppure rimanere distinto, come sarebbe fuori della unione; e così deve essere realmente lo stesso, e formalmente distinto. Giacchè, secondo lo Scoto, è formalmente nella stessa cosa distinto ciò, che in lei deve essere pensato mediante distinti concetti (1).

(1) Secundum Dionys. de div. nom. c. 5. continentia unitiva non est eorum, quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur, nec est eorum, quae manent distincta ista distinctione, qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter Huiusmodi autem contenta sunt in duplici differentia: quia quaedam sunt de natura continentis, ut quaecunque sunt superiora ad continens, v. g. ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis et qualitatis, et haec sunt superiora ad hanc albedinem; et ideo omnia sunt de essentia eius. Alia sunt contenta in aliquo unitive quasi posteriora, quia quasi possessiones continentis, nec sunt res aliae ab ipso continente. Isto modo ens continet multas pas-

Ora mentre lo Scoto afferma questa distinzione, eziandio tra l' universale ed il particolare, potrebbe far pensare, che già si trovi presso di lui quella scabrosa dottrina del Formalismo, la quale da parecchi dei suoi discepoli fu sostenuta. Ma se questo luogo si consideri nel contesto, vi si troverà piuttosto un nuovo argomento del non avere lo Scoto, per distinzione formale, inteso altro, che la detta comunemente virtuale. Perciocchè egli avea detto: Se altri guarda solamente i diversi effetti delle facoltà dell' anima, potrà affermare, che queste non si distinguono dalla essenza di lei, nè secondo la cosa, nè secondo il concetto; come p. e. dal produrre che fa il Sole i vermi e le rane, noi non riconosciamo in esso facoltà distinte. Posto dunque, che egli, continuandosi pronunzii, potersi nondimeno per un' altra ragione, mantenendo sempre la identità della cosa, affermare una distinzione formale; si rende più che verosimile, quì per lui la formale distinzione essere stata distinta dalla reale, nello stesso senso, onde più innanzi la mentale. Di fatto, anche per questa lo Scoto ne intende una, la quale benchè stia solamente nel nostro pensiero, tuttavia non dipende dal solo nostro modo di apprendere, ma eziandio ha il suo fondamento nella cosa (1).

siones, quae non sunt res aliae ab ipso ente, distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative et etiam ab ente; formalitate dico reali et quidditativa; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans non esset scientia realis. Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam formaliter sint distinctae. *In l. 2. Dist. 16. quaest. unica. § Divo igitur.*

(1) Ciò è dallo Scoto stesso chiaramente pronunciato, quando dice: Omnino idem re et ratione reali distinctorum (ivi). *Ratione reali e formalitate reali* debbono dunque essere il medesimo.

629. Per tornare ora alla nostra questione, egli è indubitato, che il detto dallo Scoto, riguardo agli effetti delle facoltà dell' anima, è senza fondamento. Non cadde giammai in capo ad alcuno di porre diverse facoltà nell'anima per la sola ragione, che essa conosce diverse cose; ma si posero, perchè noi non pure conosciamo, sì eziandio appetiamo, e perchè il conoscere e l'appetire sensitivo, per la sua natura e pel suo oggetto, è diverso dall' intellettivo (n. 134.). Così noi distinguiamo nel Sole altresì diverse forze, non già perchè produce i vermi e le rane, ma sì veramente perchè, oltre al riscaldare, c' illumina. Di quì S. Bonaventura aderisce piuttosto alla opinione, che le forze dell'anima siano tra loro certamente distinte; ma si avvisa, che per questo esse non si riferiscano alla essenza dell' anima, quasi accidenti alla sostanza (1). Come dei principii della essenza (nel corpo p. e. la materia e la forma) non ciascuno per sè è essenza, quantunque non per questo sia accidente, ma è piuttosto qualche cosa di sostanziale; così possono ancora le facoltà, che procedono dalla essenza, quelle almeno, che, come più universali, ne procedono prossimamente, e sono considerate, alla loro volta, come principii di moltiplici forze; possono, dico, queste facoltà,

(1) Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia; sed in genere substantiae sunt per reductionem ..... et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animae potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possent una potentia: nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversa instrumenta eiusdem substantiae. *In l.* 2. *Dist.* 24. *p.* 1. *art.* 2. *q.* 1.

senza essere sostanze, venire a questa ricondotte, come qualche cosa di sostanziale (1). Il santo Dottore trova la cagione di questa moltiplicità di facoltà e di forze nella limitatezza della natura creata, la quale, all' attività, in cui consiste il perfetto suo stato, non può essere abilitata, che mediante svariate forze, delle quali le une siano sostenute dalle altre; e paragona, a questo proposito, l'anima col corpo organico, il quale, al suo mantenimento ed all'attività sua propria, ha uopo di molte diverse membra, che vicendevolmente si aiutano (n. 133.) (2).

630. S. Tommaso tratta una tale questione in molte sue Opere, ed assai recisamente abbraccia la sentenza, che le facoltà dell'anima siano distinte, non che tra loro, ma dalla stessa sostanza dell' anima, come accidenti (3). E non solo si appoggia alla svariatezza

(1) Sunt enim quaedam, quae sunt in genere *per se*, aliqua *per reductionem* ad idem genus. Illa per se sunt in genere, quae participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quae non dicunt completam essentiam .. Quaedam reducuntur sunt principia ... aut essentialia, sicut sunt materia et forma in genere substantiae, aut integrantia, sicut partes substantiae.... Quaedam reducuntur sicut viae ... aut sicut viae *ad res*, et sic motus et mutationes ut generatio, reducuntur ad substantiam; aut sicut viae a *rebus*, et sic habent reduci potentiae ad genus substantiae. Prima enim agendi potentia, quae egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus reducitur, quae non adeo elongatur ab ipsa substantia, ut dicat aliam essentiam completam. *Ibid ad* 8.

(2) Quoniam potentia creaturae arctata est, non potuit creatura habere posse perfectum, nisi esset in ea potentiarum multitudo, ex quarum collectione sive adunatione una supplente defectum alterius resultaret unum posse completum, sicut manifeste animadverti potest in organis humani corporis quorum unumquodque indiget a virtute alterius adiuvari. *Ibid.*

(3) Quaest. disp. de spirit. creat. a. 11. De anima, a. 12. S. p. 1. q. 54. a. 3. q. 77. a. 1. In l. 1. dist. 3 q. 4. a. 2. Quodl. 10. a. 5.

dei loro atti, ed alla differenza, che passa tra il conoscere e l'appetire; ma nota eziandio peculiarmente, che alcune facoltà dell'anima, le sensitive cioè e le vegetative, non compiono la loro attività, che in congiunzione viva cogli organi corporei, ed altre, l'intelletto cioè e la volontà, la compiono nella sostanza immateriale, senza che il corpo punto ne partecipi. Benchè dunque l'anima, senza alcun dubbio, per la sua sostanza, sia congiunta al corpo; non potrebbe tuttavia essere attiva parte con questo, e parte senza di questo, se fosse attiva per la sua sostanza, e non piuttosto per facoltà, che da quella sono distinte. Inoltre, trovandosi queste facoltà intrecciate tra loro per guisa, che l'una può muovere l'altra, e guidarla e determinarla, anche ciò presuppone la loro distinzione; mercecchè una sostanza non può muovere o cangiare sè stessa, se non in quanto parte è attività e parte passiva: il che avviene quando un membro opera sopra un altro, od una facoltà sopra un'altra (1).

Questi sono i precipui fondamenti, che S. Tom-

(1) Essentia (animae) una est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia: quarum quaedam sunt quarundam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas, quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud, quam eius essentia. Non enim potest dici, quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum et habitudine earum ad invicem: invenitur enim, quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem et intellectus voluntatem: quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa essentia animae: quia idem secundum idem non movet se ipsum. *De spirit. creat. a.* 11.

maso reca, per rispetto all' anima umana. Ma egli stabilisce altresì la tesi affatto generale, che nella creatura la potenza, onde opera o patisce, dev' essere distinta dalla essenza. Fu mostrato più sopra (nn. 508. 626), che in ogni creatura, e nominatamente eziandio nello spirito, quell' attualità, che consiste nell' operare e patire o ricevere, è distinta dal suo essere, come l'accidentale dal sostanziale. Ora, tra la potenza e l'atto a lei rispondente, deve correre la medesima relazione; tanto che se questo è accidente, quella non possa essere sostanza, e viceversa (1). Questo principio in vero non è ammesso dallo Scoto. Se per potenziale s' intenda il nudo possibile, è indubitato, che l'attuale, a quello rispondente, dev'essere della medesima specie; ma in nessun modo può affermarsi lo stesso delle potenze attive e passive; val quanto dire di un già attuale, che produce qualche cosa, o che può divenire qualche cosa. Nondimeno gli esempii, recati in mezzo dallo Scotò, mostrano, che egli preterì una restrizione, colla quale S. Tommaso avea stabilita quella tesi. S. Tommaso non parla già di qualsiasi atto od attività, ma di quelli e quelle solamente, che rispondono ad una facoltà; ed afferma quella omogeneità solo tra la potenza e l' atto, che, secondo la loro natura, si attengono tra loro, e si richeggono a vicen-

(1) Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus: et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. *S. p.1.q.77.a.1.*

da (1). Così la materia è una potenza sostanziale, perchè l'attuale, che essa diviene, il corpo, è sostanza; e per la stessa ragione la forma, per cui la materia viene determinata ad essere corpo, è un atto sostanziale. Il medesimo vale delle materia già formata in corpo, la quale è principio materiale di un altro corpo. Così il seme, per la sua sostanza, è il principio della pianta, la quale germina da esso; ma per ricevere p. e. il colore ed altri accidenti, si dànno in esso, come in tutti gli altri corpi, delle proprietà non appartenenti alla sua essenza. Se pertanto cerchiamo eziandio di quella facoltà, per la quale lo spirito produce e riceve in sè il pensare ed il volere, non la potremo trovare immediatamente nella sua essenza; stantechè in questo caso quelle operazioni sarebbero sostanziali, e quindi non si potrebbero, come avviene in Dio, distinguere nè l'una dall'altra, nè ciascuna dalla esistenza, come dall' attualità della essenza.

Per quanto nondimeno questa tesi, così dichiarata, di S. Tommaso si raccomandi per la sua verosimiglianza; non mancano tuttavia insigni Scolastici, come il Suarez (2), Gregorio di Valenza (3) ed altri, i quali confessano, che essa, dalla natura della cosa non è con rigore dimostrata. Come quindi S. Bonaventura, delle tre esposte opinioni, preferisce la seconda, dichiarando tosto, non darsi ragioni valevoli a rigettare le altre due (4); così il Suarez ed il Valenza, per la

(1) Quindi disse sopra: *potentia quae dicitur ad illum actum;* e nel luogo a cui rimanda: *proprius actus respondet propriae potentiae.*

(2) Metaph. Disp. 14 sect. 2. Disp. 18. sect. 3 Secunda assertio.

(3) Comment. theol. Tom. 1 disp. 6. q 3 p. 2.

(4) Quaelibet dictarum positionum suos habet defensores: nec est facile, rationibus cogentibus, earum aliquam improbare, l. c.

sentenza di S. Tommaso, alla quale pure aderiscono, non iscorgono una tale certezza, che basti a rifiutare le opposte siccome erronee.

Dal detto è palese, che la distinzione della sostanza dalle proprietà o potenze, date con essa, non fu affermata dagli Scolastici con quella universalità e sicurezza, che dai loro avversarii si crede. Ma, ciò non ostante, dovendosi considerare come prevalente la sentenza, che afferma una tale distinzione, è a vedere se per quella, come pretende la censura, sia tolta di mezzo l'unità della sostanza.

IV.

Della unità della Sostanza e degli Accidenti.

631. Ogni cosa è *Uno*, in quanto è indivisa in sè, e per ciò stesso è distinta da qualsiasi altra. Ora ogni essere è o semplice o composto; il semplice adunque è uno, perchè non è diviso nè può essere diviso; il *composto*, solamente perchè non è diviso. Ma il composto in tanto ha il proprio suo essere, in quanto le sue parti sono unite. Ogni cosa quindi in tanto è, in quanto è indivisa od una (1). Stando dunque l'essere e l'unità nella descritta relazione, ne segue, che l'unità di qualsiasi cosa è più o meno perfetta, secondo che più o meno di perfezione hanno

(1) Unum nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione: et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 11. *a.* 1.

la sua essenza ed il suo essere. Questo pare si perda di vista dai censori dell' antichità; perciocchè molti tra loro non altro dimostrano, o piuttosto affermano, se non che l' unità, attribuita in antico alle cose, non sia la perfetta. Ora egli è un conato, non che vano, ma procedente da errore, il pretendere di trovare da per tutto l' unità perfetta. Solo quegli, che, per eccellenza, è detto l' *Ente*, è altresì per eccellenza l'*Uno;* ciò significa, ivi solo trovarsi l' assoluta unità, dove trovasi l' essere assoluto. Laonde per quanto le nature create si dilungano dalla perfezione dell' essere divino, per tanto si trovano remote dalla perfezione della divina unità. Mentre adunque dagli Scolastici si concepiva la purissima semplicità dell' essere, come fondamento della unità altissima, e quindi alle creature si attribuiva tanto meno di unità, quanto più si trovasse in loro di composizione; alcuni moderni scrittori non riconoscono per vera unità della sostanza, se non quella, che è in pari tempo multiplicità viva; e codesta la trovarono in tutte le nature. Essi contrappongono questa, come unità *organica,* alla *meccanica*, costituita per la composizione; e censurano acerbamente l' antichità di non avere riconosciuta, che questa seconda.

Ma quanto più spesso, nella presente materia, si è mancato di chiarezza e di precisione nei concetti, tanto è più necessario, che qui da noi, pria di tutto, si determini accuratamente, punto per punto, la dottrina dell' antichità, per potere quindi con quella paragonare la teorica del nuovo tempo.

632. Dove che, in una natura, si trovi alcuna cosa realmente distinta, ivi l' unità non può avere il

suo fondamento, che nella uuione o composizione, che vogliamo dirla: viceversa, nel semplice non può darsi altra moltiplicità o distinzione, se non sia quella, che si domanda *virtuale*. Ma l' unione, per la quale il distinto diviene uno, è di varie maniere. Primamente, o è fatta solo dal nostro pensiero, o è posta nella realità. Che poi il moltiplice si pensi da noi siccome uno, può di nuovo o dipendere unicamente dalla nostra maniera di conoscere, od avere il suo fondamento nella cosa: nel primo caso l' unità è puramente *logica*, nel secondo è parimenti *metafisica*. Così il genere, ossia l' universale non avrebbe, che unità logica, se fosse vera la dottrina dei Nominalisti; laddove, secondo i principii del Realismo, quella unità è altresì metafisica. Più oltre: quella unità, che sussiste per l' effettivo congiungimento del moltiplice, si divide in *morale* ed in *fisica*. È della prima maniera, quando riposa sopra fini comuni, scambievoli diritti e doveri, quando molti ottemperano alle stesse leggi, allo stesso signore: nel qual modo hanno la rispettiva loro unità la famiglia, il popolo, il genere umano, l' universo mondo. Tuttavia le maniere di unità fin qui indicate non sogliono chiamarsi così, senza più, *simpliciter;* ma ricevono sempre un' aggiunta, dicendosi p. e. *l'unità generica*, la *morale*, la *civile*, e così delle altre. Ma quando si parla di unità, senz' altra specificazione, s' intende, almeno in filosofia, quella unità, cui una natura ottiene, sia per la sua semplicita, sia pel *fisico* congiungimento delle parti, che noi in quella distinguiamo.

L' unità, costituita pel fisico congiungimento, può avere diversi gradi, e gli Scolastici notantemente di-

stinguono con Aristotele (1), l' *unum simpliciter* (od *unum per se)* dall' *unum secundum quid* (od *unum per accidens)*. Ogni cosa è uno *simpliciter,* in quanto in lei si trova tutto e solo quello, che dalla sua natura si richiede, pel suo essere compiuto. Pertanto non il solo assoluto od il semplice, ma eziandio il composto può essere dotato di una siffatta unità, a condizione tuttavia, che nessuna sua parte abbia un essere separato per sè, che la costituisca natura compiuta, ma le parti si richieggano scambievolmente ad un tale compimento. Perciocchè se ciascuna per sè costituisce una natura perfetta nella sua specie, ciascuna farà altresì da sè unità *simpliciter;* e però avremo nel composto una vera e propria multiplicità. L' unità dunque, di cui parliamo, si ha da tutti i corpi vivi, per l' unione dell' anima col corpo; e per contrario ne mancano gli accozzamenti di diverse sostanze, fatti dalla natura e dall' arte. Ciò nulla ostante, anche le masse inorganiche vengono indicate come sostanze *une,* finchè sono continue ed omogenee; tali cioè, che ciascuna loro parte sia della medesima natura col tutto: così un macigno od una fiamma, per ingenti che possano essere, finchè rimangono indivisi, sono chiamati *uno.* Ma quì è piuttosto da distinguere una doppia unità: quella della *essenza* cioè, e quella della *quantità.* La prima si trova in ogni particella o molecula, in quanto consta di materia e di forma; la seconda nella massa, siccome tale. Ed in questo appunto è posta la imperfezione della essenza di tali corpi, la quale deve considerarsi, come conseguente alla imperfezione

(1) Arist. Metaph. l. 5. (al. 4.) c. 7. S. Thom. in h. l. — In l. 1. Dist. 24. q. 1. a. 1. — Suarez. Metaph. Disp. 4, sect. 3.

del loro essere. Nei corpi organici noi abbiamo parti, non solo distinte nel numero, ma eziandio diverse nelle proprietà: e con tutto ciò, esse costituiscono un tutto molto perfetto; mercecchè non sono solamente congiunte al di fuori in un continuo, ma, per un intimo principio, vengono collegate in una essenza vivente; talmente che questo principio, oltre al contenerle insieme, conferisce a ciascuna l' essere proprio, che le si avviene, come a parte di questo tutto. Che dunque esse rimangano ciò, che per loro natura sono; che l' occhio p. e. sia vero occhio, ed il piede vero piede, ciò dipende dal trovarsi congiunte al corpo, e però sotto l' influsso vivificante del principio, cioè dell' anima. Il perchè suol dire Aristotele, che una mano troncata è mano solo in senso improprio altrettanto, che una mano dipinta (1). Perciocchè, come è detto

(1) Cum corpus hominis aut cuiuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo, quod unam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo et in aliis huiusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse (intellige: sibi proprium) et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit (l. 2 de anima text. 9.) quod recedente anima neque oculus neque caro neque aliqua pars manet nisi aequivoce. *S. Thom. Quaest. disp. de anima a.* 10.

Avendo il Güniher citato, e molto erroneamento, un luogo somigliante (Prop V. 1. p. 374.), soggiunge in aria di censore: *È questa una tesi copiata alla lettera da Aristotele.* Or che perciò? Pretende egli forse, che i suoi lettori la rigettino, solo perchè è di Aristotele? Ovvero vuole significare, che per quella tesi, certo rilevantissima, S. Tommaso non si appoggia, che sull' autorità di Aristotele? Ma ciò è falso. Quello, che il S. Dottore insegna, in questo luogo, intorno alla natura delle sostanze viventi, è da lui spiegato più di proposito nei Commenti sui Libri *De Anima.* Che se il Günther non iscorge la verità della tesi controversa, ciò mostra solo quanto l'antichità concepiva l' unità organica più profondamente di lui, che pure l' ha perpetuamente sul labbro.

sul principio della Logica, ciò, che non ha comune l' essenza, non ha neppure, nel medesimo senso, comune il nome; ora egli è della essenza della mano, siccome membro del corpo organico, che la sia viva.

633. Benchè la natura organica abbia unità più perfetta, che non l' inorganica, rimane tuttavia eziandio nella prima l' imperfezione propria a tutto, che è corporeo. Non diciamo, che le sue parti giacciono, le une presso le altre, nello spazio; ma essa forma le sue parti a poco a poco, può ricevere incrementi, ed essere perfino mutilata di alcun membro, senza che ne sia distrutta. Di quì si deve in lei distinguere l' *essenza* dalla *integrità*. Ma tutto ciò ha la sua ragione in questo, che la natura organica, come ogni corpo, consta di materia e di forma; giacchè è posto nella natura della materia il dividersi, ed il contrastare, per un modo di dire, all' unità. Quindi noi troviamo una unità, senza paragone, più perfetta nella sostanza spirituale, che è forma senza materia, e però è principio vitale, che, non in un altro, ma libero in se stesso sussiste. Esso nè è come il corpo, commensurato nello spazio, nè si forma nel tempo, ma tutto, che appartiene alla integrità compiuta della sua essenza, l' ottiene dal primo istante della sua esistenza, e lo mantiene, senza che nulla ne cresca o ne scemi. Tuttavia eziandio nello spirito, come in tutte le creature, distinguiamo l' essenza dalla esistenza; ed ancorchè questa distinzione sia non reale, ma virtuale, essa nondimeno colloca l' unità dello spirito in un grado d'imperfezione, uguale alla imperfezione dell' essere, che presuppone. Perciocchè la distinzione virtuale dimora bensì effettualmente solo nel nostro pensiero; ma pure,

essendo fondata nell' oggetto e non nella sola nostra maniera di apprendere, dipenderà da questo fondamento, se ed in quale misura sia imperfetto nell'essere ciò, che è virtualmente distinto. E quale è la ragione, per la quale noi nelle creature distinguiamo l' essenza dalla esistenza? Questa appunto, che alle creature non è essenziale l' esistere, potendo eziandio non esistere; e per conseguenza esse non hanno in loro la ragione della propria esistenza, ma in un altro.

Se l' unità di Dio non si differenziasse da quella dello spirito creato, che nel non trovarsi nella prima alcuna distinzione, neppure virtuale, tra la essenza e l' esistenza, già sarebbe, per questo solo, quella unità senza paragone più perfetta di qualunque essere creato. Perciocchè l' essere divino è d' infinito intervallo superiore al creato precisamente per questo, che ha la sua cagione in sè, non fuori di sè; e quindi è essere essenziale, non contingente. Essendo pertanto questa la cagione, per la quale in Dio quella virtuale distinzione tra la essenza e l' esistenza non ha luogo, deve altresì la maggiore unità, la quale in lui però appunto si trova, levarsi, nello stesso grado, sopra l' unità della creatura. Ora siccome noi, nella condizione dell' essere divino, in virtù di cui esso è per sè, troviamo il fondamento di tutte le altre perfezioni, che gli attribuiamo; così l' unità dell' essenza e dell' esistenza è il fondamento, pel quale l' unità di Dio, anche sotto qualsiasi altro rispetto, è superiore ad ogni qualsivoglia unità creata.

Che se in Dio non si dà alcuna distinzione virtuale tra la essenza e l' esistenza, quella tuttavia si deve ammettere tra i divini attributi (nn. 189 e segg.).

Fu testè detto, che dalla ragione, per cui il nostro pensiero distingue, dipende non pure *in qual misura,* ma eziandio *se* la distinzione virtuale presupponga una imperfezione della unità. Ora quale è la ragione, per la quale noi, nell' essere divino, distinguiamo tra loro le perfezioni? La è perchè l' essere divino è tale, che in un medesimo è pura vita, pura sapienza, potenza, bontà ecc.; tanto che queste perfezioni si manifestino bensì nei loro effetti svariate e quasi spartite, ma in loro stesse sono tuttavia uno. Ora egli è chiaro, che una unità, a cui va accoppiata una cosiffatta multiplicità, tanto deve essere, in ragione di unità, più perfetta, quanto quella moltiplicità è piu vasta. Tutt' altrimenti va la cosa a rispetto della sostanza creata. Siano pure le sue potenze e proprietà essenziali distinte solo virtualmente tra loro e dalla essenza (cosa che, come vedemmo, non è guari verosimile); rimane tuttavia sempre vero, che altre forze e facoltà, le quali vengono acquistate o perdute, aumentate o sminuite, si riferiscono alla sostanza, come accidenti, nello stretto senso della parola, e quindi, sono da lei realmente distinte. Si aggiunga, che in Dio nè tampoco possono essere pensate attività sorgenti e cessanti nel tempo, ed egli ci apparirà quindi, nel suo operare altrettanto, che nel suo essere, al di sopra di qualsivoglia unità creta (1).

634. Con ciò abbiamo già toccata l' unità, che vigorisce tra la sostanza ed i suoi accidenti, la quale, giusta la dottrina degli Scolastici, è unità non *sim-*

(1) Unde patet, quod illud, in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est. *S. Thom. in l.* 1. *Dist. l. c.*

pliciter, ma con restrizione. Standone allo schiarimento proposto, la restrizione consiste in questo, che le cose unite in tal modo, per intima che voglia essere l' unione, non divengono mai una natura; e per conseguente si attengono tra loro, non come parti costitutive essenziali di una medesima cosa. Una cosiffatta unità hanno primamente le cose sostanziali, che, sia dalla natura, sia per azione umana, sono in qualche maniera collegate insieme, non tuttavia così, che nel collegamento ciascuna non mantenga il proprio suo essere. Così gli alberi, crescenti nel medesimo suolo, formano il bosco; così le pietre, disposte insieme in un dato modo, la casa. Maggiore è questa unità tra il metallo e la roccia, nel cui seno quello si forma, non che tra le diverse materie, delle quali ciascuna conserva nella mistione la propria natura. Anche tra i diversi accidenti della medesima sostanza sussiste, per ragione del soggetto comune, una siffatta unità; la quale tuttavia è più intima tra la sostanza ed i medesimi accidenti; prima, perchè questi di loro natura sono ordinati ad essere nella sostanza, ed essa alla sua volta di sua natura o li richiede, o certo è atta a riceverli; poscia, perchè, essendo tutti gli accidenti altrettante determinazioni della sostanza, anche qui ha luogo la relazione, che tra le parti essenziali costitutive di una natura: quella ciòè di atto alla potenza, di forma al soggetto; da ultimo, perchè l'inerire degli accidenti acchiude una unione coll'essere della sostanza (n. 594) (1).

(1) Compositum ex substantia et accidente sibi inhaerente..... magis videtur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem, magisque accedere ad unum per se, quia et ea, quibus constet, non distinguntur supposito sicut in aliis, et habent inter se maiorem physicam unionem et unum revera est in potentia ad aliud, quamvis

Quantunque, per tali motivi, questa unità sia tanto intima, che si avvicina a quella, onde le cose sono *unum simpliciter;* rimane nondimeno sempre diversa da questa, perchè la sostanza, senza gli accidenti, è una natura compiuta nella sua specie, sebbene non perfetta; e quindi la determinazione, che essa per quelli riceve, non è tale, che le sia legato il proprio suo essere (1). Possono bene gli accidenti venire necessariamente annestati a questo essere e pullularne, e può la sostanza abbisognarne ancora; ma essa ne abbisogna non per esistere, come natura della sua specie, sì piuttosto per potere operare come tale, formarsi, perfezionarsi; tanto che essi non sono già nella sua essenza, come parti costitutive o costitutivi principii, ma le sono congiunti come ulteriori perfezioni, ovvero come mezzi di azione e strumenti. Perchè, ad esempio, l'anima umana, non semplicemente per la volontà del Creatore, ma per la propria sua natura, è ordinata a congiungersi col corpo, però questo appartiene alla essenza dell'uomo, ed il corpo e l'anima si attengono tra loro, come parti costitutive di questa essenza, le quali scambievolmente si compiono in una natura. L'anima dunque esige il corpo, come cosa, senza di cui non potrebbe esistere nella maniera a lei naturale; ed il corpo esige l'anima, come quel principio, dal quale riceve primamente il proprio suo essere, in quanto corpo umano. Ma le diverse forze, che dalla sua essenza procedono, le attitudini, che essa

accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus huiusmodi ens imitatur illud, quod est proprie et per se unum, quamvis simpliciter et absolute unum per accidens sit. *Suarez l. c.*

(1) S. Thom. de ente et ess. c. 7. (Vedi sopra n. 617.)

si acquista, non le esige al compimento della sua esistenza; e piuttosto, questa presupposta, le esige, per operare in maniera rispondente alla umana natura, e per raggiungere una ulteriore perfezione (1). E quì siamo condotti alla ragione più profonda della distinzione, per la quale è stata biasimata la Scolastica.

635. In doppio senso può una creatura dirsi compiuta, secondo che in lei è attuato o quel solo, che è acchiuso nel suo *concetto*, ovvero quello eziandio, che si contiene nella sua *idea*. Ciò, che si acchiude nel *concetto*, è la sua essenza, senza la cui piena attuazione può ben concepirsi, che una cosa stia facendosi, ma non che esiste, e della quale non può essere stremata, senza cessare di esistere; per *idea* poi intendiamo quì la rappresentazione dell' ideale, ossia dell' ottimo, a cui la cosa stessa può giungere. Il compimento da lei così ottenuto, per distinguerlo dal primo, sarà da noi chiamato *perfezione*. Nell' Increato' il compimento dell' essere non può, in alcun modo, distinguersi dalla sua perfezione; in quanto, essendo Iddio tutto ciò, che può essere, essendo tale necessariamente, e per la medesima sua essenza, in lui non può aver luogo alcuno accidente. La creatura, per contrario, può essere compiuta, secondo la sua natura senza essere perfetta, appunto perchè essa non è, per la medesima sua essenza, tutto ciò, che può essere. Se una distinzione siffatta è ragionevole, dovremo altresì distinguere le parti costitutive della essenza, per le quali la cosa ottiene il proprio suo essere, da ciò, ond' essa viene in possesso di quella perfezione. E benchè le proprietà e le potenze, congiunte necessa-

(1) Suarez. Metaph. Disp. 16. sect. 1.

riamente colla essenza, fossero da questa distinte pel solo pensiero, esse non sarebbero tuttavia, che la ragione rimota di quell' attività, in cui la perfezione consiste. La prossima è posta in quelle disposizioni, qualità ed attitudini, le quali, però appunto, che si acquistano e si perdono, sono certissimamente fuori della essenza. Come pertanto l' unità, onde la creatura è uno quanto alla essenza, paragonata alla unità divina, è imperfetta, perchè in quella l' essere è contingente; così l' unità ancora, che in lei contiene la sostanza e gli accidenti, dev' essere anche più imperfetta, perchè, eziandio nella supposizione che la creatura, essa esista, può essere perfetta ed imperfetta.

636. Esposta così la dottrina dell' antichità, per questo capo, torniamo ora alla censura, dalla quale abbiamo tolto a difenderla. L' accusa pretende, essere stato serbato alla nuova filosofia il vanto di concepire l' unità della sostanza, come organica, in contrapposto dell' unità meccanica. Questa seconda importa, che i diversi siano raccozzati insieme dal di fuori, e quindi anche nella composizione rimangano diversi, come pezzi di un tutto. Ancorchè (si dice), in tale opinione, la sostanza sia considerata come fondamento, essa non potrà fare questo uffizio altrimenti, che come il fondamento di un edificio. Per contrario, nella sostanza deve essere pensato un fondamento vivo, dal quale possa svolgersi una moltiplicità viva, a cui, appunto perchè viva, competa l' unità senza composizione. Dovunque si dànno sostanze, deve darsi altresì una siffatta unità, quantunque non in tutte alla stessa maniera; ma, in ogni caso, una sostanza composta implica contraddizione.

Solo che non si voglia considerare l'universalità della natura, come una sola sostanza, ed i suoi individui come apparenze di quella, e fin che le cose singolari della natura si tengano per sostanze, suonerà certamente strano, che l'inorganico debba essere organico, e vivente il non vivente. Tuttavia non vogliamo essere troppo rigidi sulle parole; quantunque gli avversarii della Scolastica non ci confortino a ciò col loro esempio: finalmente non si vuole altro riconoscere, che una tal quale vita subordinata nelle cose, che comunemente si sogliono nominare nature inorganiche. Ma in che mai vuolsi consista questa pretesa vita, se non nel trovarsi, anche in siffatti corpi, delle forze, per le quali essi sono tenuti uniti, ed, oltre ad essere attivi al di fuori, si formano eziandio in qualche maniera e si figurano da sè per modo, che queste forze e queste attività abbiano un centro, cioè un fondamento comune, che è la propria essenza, e dal quale quelle sono svolte, rette e determinate? Ora insistere in questo vale altrettanto, che darla vinta alla Scolastica in una delle più solenni sue lotte. E che altro, se non appunto questo ebbe l'antica Scolastica, con tanto calore e con tanta precisione, sostenuto con Aristotele contro i vecchi Atomisti? che altro la più recente contro i nuovi? Lo mostreremo con maggiore ampiezza più innanzi.

637. Senza dubbio gli Scolastici, ad onta del detto testè, considerarono come sostanze composte le organiche non meno, che le inorganiche. Ma se vogliamo pigliare i loro avversarii alla parola, come potranno essi giustificare quella loro asserzione; essere cioè la sostanza composta una contraddizione? Con ragione sì

è osservato, che gli organi si debbono riguardare non tanto come strumenti, quanto come membra. Ma forse che gli organi, per essere membra, e però parti di un vivente, cessano di essere realmente distinti tra loro, e di costituire però una reale composizione? Certo non sono essi meccanicamente congiunti, come sarebbero mani e piedi di legno in un fantoccio, e come generalmente le macchine sono l'aggregato di diversi pezzi. Ma appunto questo ancora era uno di quei capi, sopra cui anzi ogni altro insistevano gli Scolastici; e come potea questa loro opinione essere stabilita più recisamente, che in quella tesi così frequente sotto la loro penna; che cioè le membra del corpo organico, separate che siano dal tutto, cessano di essere quello, che erano, nè sono più, in vero senso, mano, piede, occhio ecc.? Ciò poi che vale per le singole membra, vale altresì pel tutto: la pianta morta non è più pianta; il cadavere non è più corpo umano; mercecchè quando il principio vitale non vi è più, la sostanza, o vogliamo dire la essenza, e con lei l'essere proprio del tutto e delle sue parti è distrutto. Di qui pure, nell'antica e nella posteriore Scolastica, si diceva: Se i corpi si formano dal solo accozzamento degli atomi, non si darà più alcuna generazione e corruzione: anzi, fuori degli atomi, non vi sarà altra sostanza; perciocchè quello, che dagli elementi costituisce una sostanza diversa da loro, è da cercare, non nell'aggregamento meccanico, ma bensì nell'essere la materia fondamentale, contenuta in quelli, determinata ad un nuovo e proprio essere. Ciò, che è solo meccanicamente congiunto, distrutto il meccanismo, rimane quello, che era nella congiun-

zione, però appunto, che nessuno essere sostanziale, sì solo la congiunzione è cessata; ma ciò, che è divenuto uno, per un principio determinante il suo essere specifico, codesto, separato che sia, non può rimanere ciò, che era nella composizione: mercecchè quì il risolvimento è distruzione della essenza.

In fondo a quelle censure giace generalmente il supposto, che la Scolastica abbia concepito come separabile tutto ciò, che concepì come realmente distinto. Quando è parola delle parti sostanziali dei corpi, esse certamente possono separarsi, a patto nondimeno, che questa separazione, come testè fu detto, debba essere, non solo separazione delle parti, ma in un medesimo distruzione della sostanza; ora una siffatta separabilità a rispetto dell' organismo corporeo, certamente neppure dagli avversari si recherà in dubbio. In non dissimile maniera va la cosa riguardo agli accidenti. Quelli, che necessariamente si attengono alla essenza, non potrebbero finire, che con questa. I veramente accidentali potrebbero, senza dubbio, esserne separati in questo senso, che possono cessare, senza che però debba cessare la sostanza: e per fermo neppure questo dagli avversarii viene negato. Ma (si ripiglia) non si è forse insegnato dagli Scolastici, che gli accidenti, anche separati dalla sostanza, potrebbero esistere? Essi hanno insegnato, non potersi dalla ragione dimostrare impossibile, che alcuni accidenti dei corpi, per la divina onnipotenza, conservino quell' essere, che di loro natura non hanno, che nella sostanza, anche quando questa cessò di esistere. E chi mai vorrà presumere di penetrare la relazione degli accidenti colla sostanza, punto, se altro mai, arduissimo in fi-

losofia, a giudizio di sommi intelletti, e di penetrarla con tanta chiarezza, che basti a definire quello, che intorno ad essa è possibile, non pure alle forze della natura, ma eziandio alla onnipotenza del Creatore?

638. Finora abbiamo ragionato degli esseri corporei; per quello poi, che concerne la *sostanza spirituale*, noi ascoltammo più sopra S. Bonaventura paragonare l'anima e le sue facoltà col corpo ed i suoi organi; nè quel pensiero era nuovo nella Scolastica. S. Anselmo (1) altresì dice espressamente, che le potenze nell'anima sono, come le membra nel corpo; e Gregorio di Valenza (2) osserva, che le potenze più giustamente si dicono organi, che non istrumenti dell'anima. Ma più precisamente è chiarita la cosa da S. Tommaso, quantunque egli non adoperi lo stesso nome. Contro la dottrina (dice il Santo) dell'essere le potenze distinte dalla sostanza dell'anima, potrebbe altri osservare, che il tutto non si deve predicare delle sue parti; e pure si suol dire, che le potenze dell'anima, p. e. l'intelletto, la volontà, siano l'anima. Per rispondere, S. Tommaso distingue, pria d'ogni altro, un triplice *tutto*. Il primo è quello, che viene costituito dall'universale col particolare; ed in questo l'unità è tale, che il tutto (ciò che si contiene nel concetto generico) si trova nelle sue parti (in ciascuna specie, ed in ciascuno individuo), secondo il pieno

(1) De concordia gratiae et liberi arbitrii c. 19.

(2) Nihil obstare videtur, quominus potentia generativa et nutritiva, atque adeo etiam augmentativa sint quaedam accidentia distincta ab anima et inter se, quae sint non proprie instrumenta (instrumentum enim nonnisi per motum ad opus applicatur), sed quasi quaedam organa animae, ipsi coniuncta. *Vol.* 1. *Disp.* 6. *q.* 3. *p.* 1.

suo essere, e secondo tutte le sue proprietà: il perchè può il tutto (l' universale) essere enunciato *simpliciter* delle sue parti (del particolare). Ma questo tutto, come spesso il santo Dottore ci ha dichiarato, ha la sua unità solamente nel nostro pensiero. A questo tutto è contrapposto, nella realità, il costituito da parti *integranti,* e però il corporeo. Qui il tutto nè secondo l'intera sua essenza, nè secondo la piena sua forza, non si trova nelle parti, e quindi non può essere enunziato di loro. Come nel mezzo tra quei due, sta il tutto costituito dalla sostanza dell' anima colle sue forze. Perciocchè essa anima è con tutta la sua essenza, ma non con le intere sue facoltà in ciascuna sua forza. Di quì si può dire, che l' intelletto o la volontà sia l' anima, ma non tuttavia in pieno e proprio senso (1).

Come esempio di un tutto costituito da parti integranti, induce S. Tommaso l' edifizio; ma è chiaro che la medesima distinzione sussiste eziandio a rispetto del corpo organico, la mano non essendo il corpo più di quello, che il muro sia la casa. Quindi l' unità, onde sono contenute l' anima colle sue fa-

(1) Triplex est totum: unum *universale,* quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum *integrale,* quod non adest alicui suae parti neque secundum totam suam essentiam, neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de sua parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum *potentiale,* quod est medium inter haec duo; adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem: unde medio modo se habet in praedicando; praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. *Quaest. disp. de spirit. creat. a.* 11. *ad* 2. *Cf. in l.* 1. *D.* 3. *q.* 4. *a.* 2. *ad* 1.

coltà, e qualsiasi altro principio vitale colle sue forze, è più intima, che non quella dei corpi organici. E perciocchè i corpi viventi sono quelli, ai quali, in proprio e stretto senso, viene attribuita l'unità organica, ne segue, che solo a maniera di paragone si può parlare dell'organismo dello spirito.

639. Si è notato dalla parte avversa, non essere senza pericolo, nella dottrina della sostanza, il collocarne a fondamento l'attinenza della materia colla forma. Poichè noi, considerando quell'attinenza primamente nelle opere dell'arte umana, potremmo essere indotti a trasferire ciò, che è proprio di questa, alle sostanze naturali, o piuttosto a trasandare ciò, in che le sostanze naturali prevalgono all'arte umana.

Se l'antichità abbia in ciò fallato, lo esamineremo più di proposito nel seguente Trattato: quì basterà osservare, essere non meno pericoloso il cacciare innanzi sempre e da per tutto l'unità organica. Se si richiede cautela e perspicacia, per distinguere la forma naturale, e più la vitale dall'artistica e meccanica, assai più circospetto si vuole essere, quando si tratta di spiegare la sostanzialità dei non viventi, l'unità dello spirito, e soprattutto l'unità divina dalla unità organica. E quando, in vece di considerarne la differenza, non si rifina di recarne innanzi la somiglianza, non si corre forse rischio di sconoscere la essenziale differenza del vivente dal non vivente, e quindi di aderire agli errori materialistici, ovvero di deprimere l'unità, e però l'essere stesso di Dio alla condizione della vita naturale? Quando poi si osserva, che Platone ed Aristotele, dalla dottrina della materia e della forma, furono condotti a riguardare la creazione, come una

formazione dalla materia eterna; si troverà tanto più ragionevole il pensiero, che i moderni concetti panteistici, intorno al mondo, vennero meglio accolti però appunto, che si pretese trovare l'unità organica non più solamente negl' individui, ma eziandio nei generi, e perfino nella universalità delle cose.

E qui non è da preterire, che codesto tanto inculcare l' unità organica si deriva, come tante altre cose divenute comuni tra i moderni scienziati, dalla scuola hegeliana. È facile l'intendere per quale ragione l' Hegel cerchi e trovi in tutte le nature l' unità organica. Ogni natura, secondo lui, consta di opposti, e contiene quindi il moltiplice; ma questi opposti, disgiunti nell' astrazione, vengono nella realità tolti via; ed appunto per questo sussiste il reale. Nel reale dunque noi abbiamo da per tutto l' unità nel moltiplice. Di più, questa è unità vitale; perciocchè ogni singolare non è, che manifestazione o parziale attuazione della sostanza originaria, e questa si attua, in quanto prima partorisce di sè, e poi toglie via gli opposti; il che tanto più dee chiamarsi processo vitale, quanto è un processo del pensiero. La sostanza originaria è l'originario pensiero, il quale è attivo in tutto ciò, che è, e diviene. Il Günther, che anche egli, come fu detto, suole parlare ben molto della unità organica, e del nesso organico, produce egli stesso i seguenti concetti della filosofia monistica sopra l' unità; concetti, che da noi vengono riprodotti, per dare un saggio di più dello stravolto pensare e del piu stravolto parlare di filosofi, tanto ai giorni nostri celebrati: « Iddio, in quanto ragione originaria di tutto il ragionato, in quanto sostanza originaria di tutte le modalità acci-

dentali, in quanto originaria idea di tutti gl' infiniti concreti, è l' unità organica di una infinita multiplicità. L' unità cioè, la quale nell' astrazione apparisce solo come identità con sè stessa, diviene realità viva, perchè, al tempo stesso, è multiplicità: ossia perchè questa è il suo contenuto. E perciocchè essa unità dà a se stessa questo contenuto, ed in lui l' infinità, però è totalità organica (1). » Con altre parole meno contorte: Come ogni natura vivente forma un tutto organico, perchè essa ha costituita ed immembrata sè stessa nelle svariate sue parti; così avviene per l'universalità delle cose, la quale può chiamarsi mondo o Dio, secondo che si vuole indicare la moltiplicità delle cose finite, ovvero il principio, che di sè le produce, ed in sè le unifica.

640. Nel resto, per quanto dalla scuola del Günther sia stata impugnata codesta dottrina panteistica dell' unità, si è mantenuto tuttavia il concetto della unità organica, alla maniera propriamente dell' Hegel. *Tutta la natura ci sta innanzi, come una grande unità, ed infinite opposizioni, come organismo; e tutti gli effetti della sua vita* (cioè le sostanze naturali), *come formali unità in reali opposizioni, come organismi.* Di quì, secondo che l' autore continua, si può bensì e si deve fare distinzione tra i prodotti naturali organici, e gli inorganici; non così tuttavia, che quella distinzione si tenga per essenziale. Di fatto, « che la sostanza della natura, nel suo estrinsecarsi, la faccia da materia, ciò è eziandio una sua funzione vitale; e la materia, come negazione (ossia l' opposto) del farsi intimo a sè, è un'affermazione della vita; mercecchè la

(1) Thomas a scrupulis, p. 79.

vita, in quanto è farsi intimo a sè, suppone l'estrinsecarsi. » La distinzione pertanto, tra le nature *così dette* organiche e le inorganiche, consiste in questo, « che, come nelle prime il farsi intimo della sostanza naturale è inviluppato, e quasi sprofondato nella sua estrinsecazione; così nelle seconde è questo in quello: come prima la vita è legata nella materia e per la materia, tosto questa si trova al servigio della vita. » A tenore di ciò, noi dovremmo, non che nei minerali e nella terra, ma perfino nell'acqua riconoscere una unità organica; ed i filosofi naturali porterebbero biasimo di avere negata all'aria l'organismo ed ogni qualsiasi vitalità (1).

Dalla considerazione dell'uomo da sè, come di sintesi organica di spirito e di natura, era forse non difficile il trapassare al concetto del mondo, come di un grande organismo; ma che dire, se inoltre si esige, che da questo organismo della creazione, riconosciamo altresì un organismo originario ed esemplare in Dio medesimo? Quando cioè quello viene costituito dal convenire, che fanno diverse forme vitali di diverse sostanze (della natura cioè e dello spirito) in una formale unità; questo si forma nello spartirsi, che fa l'essere assoluto in una *multiplicità sostanziale*. Anche Dio cioè deve, nella e dalla estrinsecazione di sè, inoltrare a farsi intimo a sè; e con ciò la sua natura nella triplice personalità *immembrarsi* (sich gliedern) (2).

(1) I Capi di Giano, pagg. 38-59.

(2) Ibid. pagg. 110-113. Cf. Proped. Vol. II. p. 537, dove la natura di Dio è detta sua *organizzazione*, e l'essenza divina è chiamata l'*esistenza positivamente immembrata dell'essere immembrantesi*.

E così noi abbiamo l' unità organica e la vita esplicantesi negli opposti, l' abbiamo, dico, dalla polvere fino alla Trinità, in tutte le sostanze, senza eccezione, nei particolari niente meno, che nella intera natura, e nella universalità del mondo. Noi non crediamo di dovere nè giustificare i naturalisti del non avere scoperto alcuno organismo negli elementi, nè di dimostrare, a difesa dei Teologi, che l' essere divino non si spartisce in alcuna multiplicità sostanziale, e non ritorna unito immembrandosi nelle persone. Sarà da noi, al proprio luogo, dimostrato, che di Dio non può essere in alcun modo enunziata l' unità organica, e che alla natura ed al mondo non può essere attribuita, che in senso figurato. Quì peraltro abbiamo raccolte tutte queste strane affermazioni, non quasi per biasimare in fascio quei moderni dotti, i quali nella scienza della natura recano un' attenzione affatto singolare all' unità organica, per giovarsi dei trovati di quella investigazione in altri rami della scienza; ma lo facemmo piuttosto, per premunire gli studiosi contro le esagerazioni di quel giovamento.

Ibid. pag. 292; Vol. I, pagg. 109, 330, 333. Eur. ed Hera. p. 450. Lydia 1852, p. 442.

LA FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO SETTIMO

DELLA NATURA

CAPO I.

DELL' ANTICA E DELLA NUOVA SCIENZA DELLA NATURA IN GENERALE.

I.

Della perfezione della scienza naturale empirica nel nuovo tempo.

641. Quando a' dì nostri è parola dell' antica scienza naturale e della presente, sogliono i pregi ed i meriti di quest'ultima essere celebrati per forma, che all' età passata ne incolga, non pure biasimo, ma dispregio. Si descrive, come nell' ultimo secolo molti infaticabili altrettanto, che acuti investigatori, insistendo sulla via indicata da Bacone , s' impossessarono della infinita ricchezza della natura, ottenendo sempre nuove conclusioni ammirabili ed istruttive intorno alla qualità dei fenomeni ed alle leggi, che preseggono all' operare della natura stessa. Mentre, sopra l' universalità delle cose, si stabilì con coraggio e si sostenne con fermezza un concetto del tutto opposto all' antico, si giunse a concepire le semplici leggi dei gravi sì rispetto

al giro delle stelle, e sì riguardo al moto dei corpi sopra la terra. Intorno la natura, l' origine e la propagazione della luce, del calorico e del suono, si giunse a scoperte, in virtù delle quali fu chiarita in maniera accuratissima una moltitudine di fenomeni della natura, e le arti medesime furono nella loro operosità aiutate in gran maniera ad ottenere inaspettati risultamenti. Nella elettricità e nel magnetismo furono scoperte le ascose cagioni di moltissime operazioni della natura, le quali, senza quelle, sarebbero inconcepibili. Se già un più minuto esame dei minerali, delle piante e dei corpi animati ebbe arricchito la Storia Naturale colla pienezza di nuove cognizioni, allo stesso tempo si potè trionfare di avere, per mezzo della chimica, scoperta la più segreta operazione della natura nella formazione dei corpi, ed i veri elementi, onde quelli sono costituiti. E qui si soggiunge: una tale scienza così ricca pei suoi acquisti, pei suoi fondamenti così sicura e pel suo componimento così regolare, qual mai contrasto non fa colla scienza naturale del tempo passato! Questa, paga dei dati della esperienza vulgare, ora superficiale, ora casuale, sempre molto ristretta, fabbricava, intorno ai comuni fenomeni della natura, delle teoriche per nulla persuadevoli, ed in parte ancore affatto erronee; ed a fine di dichiarare i più rari, si lasciava discorrere a stranissime congetture. Per la qual cosa essa non era in condizione di schivare un cumolo di dannosi od eziandio indegni pregiudizii, i quali furono dalla ignoranza messi in voga: tanto era lungi, che il lume, onde una mente pensatrice può illustrarsi nello studio della natura, fosse usufruttuato per la più alta speculazione.

La ragione poi, per la quale « nella Scolastica la naturale filosofia niente meno, che le conoscenze empiriche della natura versavano in una si lamentevole condizione, » si pretende trovarla nei convincimenti religiosi degli Scolastici. Secondo questi (si dice) la natura tanto meno poteva essere un oggetto preferito, a richiamarne la considerazione, quanto che essi da lei piuttosto si ritraevano con timore e con ribrezzo. « Solo per mezzo di un cosiffatto ritraimento dalla natura, parea ad essi possibile una vera riconciliazione coll' Assoluto. L' uomo guadagna la vita eterna solo per mezzo della Fede, dell' incessante occuparsi della rivelazione, e della intima unione con Cristo. Ora, accanto a questa interiore tendenza, a questa sacra ritiratezza dello spirito in sè stesso, come potrebbe tuttavia rimanere luogo alla sollecitudine per le passeggiere esteriorità terrene della materia? Questa sollecitudine non sarebbe piuttosto segno di un sentimento non appagato da Cristo? E forsechè non è l' uomo collegato alla natura per mezzo della propria sensibilità? Ora questa stessa natura, immanente in lui, non è propriamente quello, che lo turba nella sua religiosa unione con Dio, quello che lo devia dal più alto ed unico fine, quello che esso uomo deve anzi tutto contendersi di rendere inefficace e di rintuzzare (1)? »

642. A siffatte considerazioni, quale risposta faremo noi? In quanto esse commendano il perfezionamento, che le cognizioni empiriche della natura hanno raggiunto, sono, in generale, senza dubbio, fondate sul vero, pognamo che quì e colà si risentano di alcuna esagerazione. Ma per ciò, che riguarda

(1) Schaller, Storia della Filosofia Naturale Vol. I, pag. 3.

il motivo, pel quale gli antichi dovettero essere sopravvanzati dai moderni, noi non dissimuleremo che, quando pure la cristiana annegazione, e la tendenza ad unirsi con Dio fossero, nel fatto, impedimento a coltivare con zelo e buon successo le scienze naturali, una età, nella quale un somigliante indirizzo verso le cose divine prevalesse, non ci parrebbe per questo in nessun modo degna di compatimento. Tuttavolta la cosa va affatto altrimenti; e ce ne fa sicurtà quella parola dell' Apostolo, secondo la quale *la pietà è utile a tutto*, ed ha promesse come per la futura, così per la vita presente. E per verità, fia agevole dimostrare quanto siano mal fondate le soprascritte asserzioni. Ella non è la stessa cosa il ritrarsi dai godimenti sensibili con timore e riprezzo, e fare il medesimo verso la cognizione della natura; anzi allora veramente lo spirito dominerà più libero col pensiero la natura esteriore, quando l'avrà in sè medesimo soggiogata al volere. E così quanto più l' uomo, illustrato dal lume non solo della scienza, ma ancora della Fede, ha trovato Dio nel suo interno, tanto meglio intenderà tutte le opere di Dio; e certo ammirerà in queste qualche altra cosa, che non è la *vita universale* e l' *universale essere*. Si pretende, che il ritrarsi dalla natura, al tempo degli Scolastici, prevalesse, come condizione dell' unirsi con Dio; ma si dimentica intanto, che i medesimi libri divini, quasi ad ogni passo, esortano a cercare e lodare Dio nelle sue opere; e che lo studiare, per questa via, alla cognizione della cose divine, era al tutto conforme a quell' indirizzo, che la Scolastica seguitava nella specolazione.

S. Tommaso, nei suoi libri *Contra Gentes*, poscia

che ebbe proposto nel primo la dottrina intorno a Dio, introduce il lettore nel secondo, che tratta delle creature, con questi concetti: « La conoscenza e la considerazione delle creature è salutare e necessaria, come all' insegnamento della Fede, così alla estirpazione dell'errore. In quella maniera, onde l'opera dell'arte manifesta l' arte, per la quale fu fatta, nella medesima le opere di Dio rivelano la sapienza, per la quale e nella quale Egli le produsse. Per lo che è detto nella Scrittura, che Iddio *effuse la sua sapienza sopra tutte le opere sue* (1), ed il Salmista era così compreso dalla considerazione di queste, che non sapea contenere la luce, che in lui ne derivava (2). Ma insieme alla sapienza, deve altresì rifulgere innanzi alle nostre menti la eccelsa Potenza di Dio, per la considerazione delle sue creature. Se gl' Infedeli nello ammirare la forza e le opere dei corpi celesti, secondo la ossevazione del Savio, avessero inferito quanto più potente dovesse, essere colui, che creò il cielo, la terra e tutto, che in essi è contenuto (3); certamente essi, insieme col Profeta, pieni di ammirazione e di religioso terrore, avrebbero sclamato: *Grande sei Tu, e grande è il tuo nome nella potenza! Chi non ti temerà o Re delle nazioni* (4)? Ma eziandio all' amore di Dio è eccitato il cuore dell' uomo dalla considerazione delle cose create. Perciocchè, quando i cuori furono già compresi da ciò, che le creature hanno di buono, di bello e

(1) Ipse creavit illam in Spiritu Sancto. . . . et effudit illam super omnia opera sua. *Eccl.* 1. 10.

(2) Mirabilia opera tua et anima mea cognoscit nimis. *Ps.* 138, 14.

(3) Sap. 13, 4.

(4) Magnus es tu et magnum nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o rex gentium? *Ierem.* 10, 6. 7.

di attraente, noi allora ne dovremmo essere infiammati ed estatici al considerare, come tutte le moltiplici perfezioni, che sono nelle creature, quasi smembrate e sminuzzate, si trovano riunite in Dio, come nella primo loro origine. Per ciò si legge nel libro dei Salmi: *Tu, o Signore, mi hai letiziato nella tua fattura, ed io esulterò nelle opere delle tue mani* (1). Ed altrove: *Essi saranno inebriati dalla ricchezza della tua casa* (cioè a dire di tutta la creazione); *e tu le disseterai col torrente del tuo gaudio, essendo appo te il fonte della vita* (2). Finalmente colla cognizione delle creature è altresì perfezionata in noi l'immagine di Dio. Perciocchè Iddio possiede la scienza, in quanto Egli, conoscendo sè stesso, in sè conosce eziandio tutte le altre cose. Pertanto noi giungiamo alla immagine di questa scienza, quando, addottrinati dalla Fede, conosciamo prima Iddio, e poscia le creature nel lume della medesima rivelazione. E di quì dice l'Apostolo: *Noi tutti poi specolando, col volto rivelato* (come in uno specchio), *la gloria del Signore, saremo trasformati nella stessa immagine di chiarità in chiarità, come dallo spirito del Signore* (3). »

613. Aggiunge S. Tommaso, la cognizione delle creature essere di grande momento, non solo per la più perfetta comprensione della verità, ma eziandio per ischivare l'errore. E pria di tutto chiunque ha ben cono-

(1) Delectasti me Domine in factura tua et in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. *Ps.* 91, 5.

(2) Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, (quasi totius creaturae, et sic) torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae. *Ps.* 35, 9.

(3) Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur. 2. *Cor.* 3, 18.

sciuto l'essere delle creature, secondo le loro proprietà, cioè siccome essere dipendente, non sarà condotto a confonderle con Dio, immaginando, che nulla si trovi fuori di lui, sopra questo mondo visibile; ed oltre a ciò chiunque ha scrutata la natura delle cose create, non attribuirà ad esse ciò, che solamente a Dio compete; val quanto dire la facoltà di predire il futuro e di fare miracoli, ovveramente la potenza di creare alcuna cosa dal nulla. Ancora: da un retto comprendimento della natura creata, si schiverebbero molti concetti erronei intorno al divino operare nel mondo. Così, per ragione di esempio, a spiegare l' origine del male, non s' introdurrebbero due Principii, non si ammetterebbe che Dio abbia creato per necessità, non si dubiterebbe se la Provvidenza si stenda sopra tutte le cose, e neppure si negherebbe il suo intervento nel corso ordinario degli eventi, od il potersene, in maniera straordinaria, dilungare. Da ultimo la conoscenza della natura è eziandio necessaria all' uomo, perchè possa giudicare rettamente della propria condizione nell' universo, senza aderire ad opinioni, che ripugnino alla sua dignità: come sarebbe il tenere per mortale l' anima umana, e lo attribuire alle stelle un influsso sopra l' umana volontà, e però spaventarsi, coi Gentili, dei segni celesti.

Dopo tutto ciò, conchiude il santo Dottore, essere un errore il credere, che rilevi poco come altri pensi delle creature, purchè pensi rettamente di Dio. Perciocchè le opinioni erronee, intorno alle creature, conducono ad opinioni non meno erronee, intorno a Dio, e da lui ritraggono le anime umane, le quali la Fede si argomenta di condurre a lui. Pertanto la Sacra Scrit-

tura ci esorta, non pure ad investigare le opere del Signore, ed a comunicare con altri ciò, che noi in quelle abbiamo scoperto (1); ma eziandio a coloro, che sopra le creature professano erronee opinioni, minaccia un giudizio divino di condanna, non altrimenti che agl' Infedeli (2).

Ora chiediamo noi: Credevano forse gli Scolastici di doversi ritrarre dalla natura, opera di Dio, per trovare Dio? E colla ritiratezza dello spirito in sè medesimo, non rimaneva forse in essi veruno interesse, per le esteriorità terrene della natura? o veramente un tale interesse era per essi indizio di un sentimento non appagato da Cristo? Quando pel trattenersi della natura s' intenda la investigazione di lei, e per interesse per lei s' intenda lo studio di comprenderla, per mezzo del conoscimento di Dio (o, per parlare coi nostri avversarii, dell' Assoluto), ciò non è vero. Sarebbe certo cosa facilissima il mostrare, come i pensieri, da noi citati di S. Tommaso, sono comuni agli altri Scolastici; ma ciò tornerebbe tanto più inutile, quanto è posto innanzi agli occhi il fatto, che essi Scolastici universalmente attesero con grandissima ampiezza e non minore perseveranza a tutte le questioni della filosofia naturale; fino a muoversi loro il rimprovero di non essersene astenuti negli stessi scritti di Teologia. Da quelle loro investigazioni poi e da ciò, che da S. Tommaso abbiamo ricordato, si fa chiaro, che gli Scolastici, per lo studio della natura,

(1) Memor ero igitur operum Domini, et quae vidi enarrabo. *Eccl.* 42, 15.

(2) Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos. *Ps.* 27, 5.

S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 2. et 3.

tenuto da essi in altissimo pregio, non intesero solamente quella pia contemplazione, nella quale il sentimento s'innalza, pregando, al Creatore per mezzo delle creature; ma intesero piuttosto una disquisizione scientifica delle cose naturali, la quale serviss' al profondo comprendimento ed alla difesa delle verità rivelate. Il più dei punti dottrinali, a cui accenna espressamente S. Tommaso, erano dagli Scolastici trattati unitamente alle prime quistioni della filosofia naturale, e nominatamente colla dottrina intorno alla essenza dei corpi.

614. Tuttavolta donde avvenne, che essi, con tutto il loro grande studio per una profonda conoscenza della natura, pure non furono solleciti di perfezionare la scienza naturale empirica? È meglio forse fondato l'altro rimprovero mosso a loro; che cioè poco preoccupati dei fatti, specolarono *a priori* sopra la natura? Egli può ben essere, che gli Scolastici non di rado si appagassero troppo facilmente dei dati di una osservazione difettiva e ristretta: e che con soverchia fiducia si attenessero alle illazioni, che da quelli avevano ottenute; ma che essi fossero stati nella opinione, che le disquisizioni filosofiche potessero essere destitute del fondamento empirico, cotesto non può venire loro in nessuna maniera rimproverato. Ciò fa a calci con tutto l'indirizzo e colle tesi fondamentali della loro filosofia, ed è, in maniera luculentissima, contraddetto dal processo delle loro medesime investigazioni. Essi, anzi tutto, pigliano le mosse, con Aristotele, da ciò, che, mediante la esperienza, sembra essere cost tuito fuori di ogni dubbio; e, procedendo nelle investigazioni, si contendono di confermare eziando i dati del pensiero, per mezzo dei fatti attestati

dalla sperienza. Pertanto non si può celebrare, come un merito dei nuovi naturalisti, l'avere sentita la necessità di mettere a fondamento della loro scienza una conoscenza, il più che potess' essere, esatta nelle cose naturali; quantunque possano essere lodati di avere conosciuta la manchevolezza di quelle naturali cognizioni, sopra le quali prima di loro la investigazione si appoggiava, e di avere dischiusa la via per distenderle ed appurarle.

Certo quei dotti, i quali, sul principio del nuovo tempo, si levarono, contro l'indirizzo speculativo della Scolastica, non debbono per nulla essere intesi in maniera, che, a conoscere la natura, si dovesse far capitale solo della osservazione, trasandando lo specolarne. I medesimi loro encomiatori non potrebbero negare, che essi non furono in questo secondo così felici, come nel primo; ed allo stesso Bacone, al fondatore della moderna scienza naturale, fu rimproverato di non avere apprezzato abbastanza i profondi pensieri di Aristotele nel giro di quelle discipline. Per fermo, sono rare assai quelle menti, che al dono di una sagace osservazione, accoppiano quello di un pensare profondo, e le quali, accanto alla perseveranza nella investigazione dei fatti, sanno collocare lo slancio dell' intelletto verso dell' ideale. E qui potrebbe altri trovare eziandio una delle vere cagioni, per le quali nel medio evo la cognizione della natura fu meno coltivata, che non le altre discipline. Ciò, che si avvera pei singoli uomini individui, vale altresì per tutto un periodo di anni. Ora non si può dinegare, una inclinazione potente allo specolare avere dominato tra i dotti, da che la Scolastica, ed accanto a lei ed al

pari di lei la Mistica ebbe cominciato a fiorire. Anche gli studii classici, che, nella prima metà della età di mezzo, erano stati con grande zelo promossi, furono più tardi non mediocremente trasandati; e la medesima Teologia positiva non fu coltivata con quella diligenza, che si sarebbe potuto desiderare.

Nella quale occasione si potrebbe a buon diritto ricordare, come, nel medio evo, la cura delle scienze era quasi esclusivamente lasciata al chiericato, e soprattutto ai Sodalizii religiosi, mentre che gli ordini laicali vacavano alle armi ed alle arti. Ora è ben diverso l'appropriarsi ciò, che da altri è stato messo a luce, nella investigazione della natura, ed il portare alla luce per proprie osservazioni e ricerche le ascose ricchezze di quella. Dal fare questo secondo con grande ampiezza, poterono gli Scolastici essere impediti dalle speciali condizioni della loro vita.

645. Ma, comunque ciò sia, noi crediamo di dover cercare, nelle condizioni e nello spirito del nuovo tempo, il motivo precipuo dello straordinario zelo, onde negli ultimi secoli, i dotti si applicarono alle ricerche naturali, e del comune ardore, onde le loro opere erano accolte. Quando, pel mezzo di una costante osservazione, si vengono a conoscere i fenomeni della natura, le sue forze e le leggi, onde quelli e queste sono governate, somiglianti cognizioni, ottenute dalla esperienza, possono essere adoperate ad un doppio scopo; val quanto dire o per ottenere conchiusioni utili a specolare sopra le altissime cagioni delle cose, siccome di quelle, che solamente nei loro effetti a noi si rivelano: ovvero perfezionarne le arti e peculiarmente le meccaniche, valendosi così delle scienze na-

turali a servigio della industria e dei comodi della vita. Oltre a ciò, egli è vero, che, proseguendosi il primo scopo delle scienze naturali, si possono ottenere per la scienza sacra tutti quegli emolumenti, che udimmo più sopra noverati da S. Tommaso; ma è vero non meno, che un animo straniero a Dio di nessuna scienza può valersi meglio di questa, per fare omaggio, illudendosi, all'errore che egli ama. A ciò si aggiunga, che se da un lato una solida e vasta scienza naturale richiede doti non comuni dell'animo, ed una non meno rara sedulità perseverante; dall'altro, per converso, in nessun ramo dell'umano sapere costa meno fatica, che in questa, il provvedersi di svariate cognizioni, colle quali darsi l'aria di addottrinato, innanzi alla folla abbagliata dalle apparenze.

Ora egli basta recarsi alla memoria gli eventi, dai quali il passato del medio evo fu cangiato nel nuovo tempo, per accorgersi, che appunto i vantaggi anzidetti doveano in gran maniera svegliare ed alimentare lo zelo per le naturali discipline. Fino dalla ribellione di Lutero e degli altri eresiarchi contro la Chiesa, lo spirito del secolo, si adoperò a scuotere sempre più il giogo di Cristo, e nel luogo della Fede, che ricerca continenza e sommissione, si brigò di fare entrare quella scienza, che gonfia ed i sensi disfrena. Ma quando, colla libertà del pensiero, sopravvenne, non solo l'incredulità e la burbanza del falso sapere, ma eziandio la cupidigia dei godimenti, allora la foga dietro il materiale benessere fu altresì potentemente rinfocolata dalla feconda scoperta di nuove parti di mondo. Ora forsechè i fatti, che abbiamo innanzi agli occhi, non ci mostrano a quale intento fu-

rono anzi tutto adoperati i progressi delle naturali discipline? I nuovi trovati, che hanno perfezionate in un medesimo le arti della pace e quelle della guerra, sono in tanto numero e così grandiosi, che i nostri antichi avrebbono tenuto i loro effetti per favolosi. Mentre tanti encomiatori del nuovo tempo ricordano questi con sì grande strepito, altri non si stancano di celebrare i lumi, che in tutte le condizioni sociali si sono diffusi. E di che mai si pavoneggiano specialmente quegli orgogliosi semidotti e quei saccenti ciarlieri, dei quali, a' nostri giorni, formicolano le città ed i villaggi, se non di ciò, che impararono della storia naturale, ed anche più della chimica popolare?

È poi pur troppo manifesto quale indirizzo sia diventato dominante, nella specolazione intorno alla natura. Per non parlare dell'immenso numero di coloro, che professano, senza vergogna, un abbietto Materialismo, il più dei filosofi naturali non istudiano in altro, che nello avvolgere l'odiosa menzogna colle divise della verità, e nel trovare un illusorio contentamento, per le più nobili esigenze dello spirito umano, nel divinizzare la natura. Lo stesso scrittore, che ci fornì più sopra i lamenti contro degli Scolastici, ci offre l'*Idea della vita universale*, come il pensiero fondamentale di tutti i sistemi filosofici, che vennero appresso agli Scolastici; e, con franchezza pari alla loquacità, ci fa conoscere la sostanza di quella: « In tutta la natura (dice egli) non si dà nulla di morto; anzi tutti i prodotti della realità sono tenuti insieme dall'anima universale, in ogni dove presente, e non sono, che l'organismo, nel quale si rappresenta la sostanza unica e semplice in se medesima ..... L'as-

soluto è l'armonia eterna, immortale e sussistente per se medesima, il Νοῦς, il quale dal suo di dentro forma, opera e sostiene, articola ed organizza se medesimo, e nel fatto è ogni cosa in unità semplicissima. In virtù di questa idea, la natura soprattutto ripigliò manifestamente il suo diritto, in opposizione alla Scolastica, ed all'angusta e gretta coscienza religiosa. Essa non è più al presente l'astuta seduttrice dello spirito, dalla quale si ritira chi si sprofonda in Dio ed in Cristo; essa piuttosto, penetrata dal divino intelletto, è la rappresentanza, la rivelazione dell'assoluto. Essa è altresì non più un essere indifferente e destituto d'interesse: per converso, essa è piuttosto l'essere, al quale il pensiero con tutto l'entusiasmo si abbandona, della cui glorificazione si ricrea, nella cui contemplazione dimentica gli oscuri portici dei chiostri, l'oppressiva autorità della Chiesa, e le vuote distinzioni degli Scolastici (1). » In questa maniera, come nel principio del nuovo tempo il Bruno ed il Campanella, così a'dì nostri gli scolari dello Schelling e dell'Hegel si argomentarono di nascondere la dottrina desolante delle proprie specolazioni, sotto contemplazioni fantastiche della natura, e di trovare in queste un compenso infelice alle ricchezze della Fede, cui aveano abbandonata.

Noi non abbiamo uopo di osservare, come per ciò non deve essere disprezzata la cognizione della natura, e come non deve essere apposto a colpa della scienza stessa l'abuso, che altri ne faceva; perciocchè abbiamo udito il medesimo S. Tommaso dimostrare, che una profonda cognizione della natura è utile e

(1) Schaller, *ibid.* pag. 8.

necessaria alla intelligenza ed alla difesa di altissime e santissime verità. Ciò che noi manteniamo è, che se le scienze naturali servissero solamente ad un tale scopo, senza assicurare principalmente grandi vantaggi materiali; e se, oltre a ciò, non fossero altresì acconce a propagare gli errori della incredulità ed un' appariscente lindura, esse nel nuovo tempo sarebbero state forse meno ancora coltivate, che non furono dagli Scolastici.

646. Ma si dirà forse in contrario: che che sia delle cagioni, che vi abbiano potuto influire, resta sempre stabilito il fatto, che soltanto nel nuovo tempo, si è pervenuto ad un' ampia ed accurata conoscenza della natura. Ora, non potendo la filosofia naturale fiorire gran fatto, senza tale cognizione, quinci avviene, che si guardi con grandissima diffidenza la specolazione della Scolastica. E noi rispondiamo, che il prosperare della naturale filosofia dipende, senza dubbio, dalle cognizioni sperimentali, che si hanno della natura; ma nondimeno esso dipende anche più dai principii metafisici e dall'acutezza, colla quale, secondo questi, i fatti proposti, vengono giudicati. Di qui può molto bene avvenire, che un filosofo, il quale muove da principii retti e ad essi saldamente si attiene, eziandio con piccoli dati sperimentali, arrivi nella sua specolazione a risultamenti più rilevanti, che non un altro, il quale cominci il suo discorso dall' errore, e nel valersi dei materiali doviziosi, fornitigli da una vasta conoscenza della natura, è guidato da quei pregiudizii, che molto volentieri dai moderni, ma non meno a rovescio, sono detti postulati metafisici.

Ma per formarci un giudizio, sopra l'antica filosofia

naturale e le sue relazioni colla nuova, fia pregio dell'opera ricordare, pria d'ogni altro, le più notevoli dottrine dei diversi sistemi.

II.

Esposizione sommaria dei diversi sistemi di naturale Filosofia.

647. Vi furono nel nuovo tempo due precipue maniere di spiegare i fenomeni della natura, l' una più o meno opposta all'altra: la prima si suole nominare *meccanica, dinamica* la seconda. Quella considera la materia elementare, in cui i corpi si possono risolvere, come il sostanziale delle cose naturali; e quindi si argomenta di spiegare la natura delle cose stesse, le loro operazioni ed i loro mutamenti, per mezzo di moltiplici combinazioni di quella stessa materia. Si chiama poi meccanica questa maniera, perchè essa fa costituire quelle combinazioni, se non dal solo moto esteriore dei materiali elementi, certo da nessun' altra forza dimorante in loro, fuori di quelle, che operano secondo leggi meccaniche, od almeno chimiche. A tenore di un tale concetto, ciò, che differenzia le sostanze naturali le une dalle altre, ed è comunemente indicato come loro essenza, non è altro, che una svariata disposizione della materia; e però questa dottrina, quando si distende fino all'uomo, per ispiegare da lei eziandio la vita dello spirito, come una manifestazione delle forze operanti nella materia, diviene un pieno e pretto Materialismo. La dottrina dinamica intorno alla natura vuol trovare l'essenza delle cose nelle forze; e per lo più considera la ma-

teria propriamente detta come una manifestazione delle forze medesime. Secondo lei, queste forze non hanno solo una efficacia meccanica, ma l'hanno altresì diretta allo scopo determinato; e però sono dette ancora formatrici. Da principio queste forze si erano fatte costituire parte secondo leggi, parte secondo idee; ma poscia, nella Filosofia dell' identità, le forze medesime, in quanto dovevano costituire la essenza delle cose, furono tramutate in idee, le quali al tempo stesso sono leggi. In siffatta formazione, la quale, a dir vero, si dovrebbe chiamare trasformazione, la teoria dinamica della natura si presentò come Panteismo dialettico, contrario al Materialismo, senza nondimeno divariarsi da quello per ciò, che si attiene alle più gravi illazioni. Perciocchè in ambedue i sistemi non si dà un Dio fuori del mondo, non creazione, non reggimento libero dell' universo, non immortalità delle sostanze intelligenti, non libertà, non morale dignità di alcuna sorta.

648. Lo stesso contrapposto noi troviamo nelle scuole greche. Vero è, che le antichissime, delle quali Talete è riputato fondatore, intorno al mondo professavano una maniera di vedere, nella quale il momento idealistico non si era distinto ancora dal materialistico. Come sustrato sostanziale di tutte le cose fu ammessa una materia rispondente agli elementi: da Talete fu quella riputata acquosa, da Anassimene e Diogene aerea, da Eraclito ignea, da Anassimandro un diverso dai quattro elementi; ma Empedocle li considerò tutti e quattro, come sustrato materiale. Ora quantunque questi naturali spiegassero, non pure il principio vitale nelle piante e nei bruti,

ma eziandio l'anima dell'uomo, per mezzo di una siffatta materia, ed in ciò fossero materialisti; tuttavolta facevano costituire le cose dalla materia, non in virtù di sola unione meccánica, ma v'introducevano l'efficacia formativa del divino intelletto, il quale essi consideravano, come una forza spirituale, dimorante nella materia (l'anima del mondo). Meglio determinata si formò la dottrina dei corpi nel sistema atomistico introdotto da Leucippo e Democrito, ed abbracciato più tardi da Epicuro. Per atomi poi s'intendono corpicciuoli originarii, i quali certamente, siccome corpi, si stendono nello spazio; ma sono così minuti, che dai nostri sensi non possono essere appresi, e così saldi, che tutte le forze della natura non basterebbero a dividerli. Questi atomi, come cosa piena e però come enti, sono contrapposti al vuoto, in cui dimorano, come a quello, che non è; e però il pieno ed il vuoto costituiscono i principii di tutte le cose. Il quale concetto è stato nelle scuole dell'Hegel molto celebrato, sotto la condizione nondimeno, che, riconoscendo la potenza della negazione, si riconosca il vuoto come sorgente e principio del pieno e del moto; gli atomi poi, a rispetto della essenza, sarebbero somiglianti, ed a rispetto della forma, della quantità e della gravità rispondente a questa, diversi tra loro. Democrito attribuiva loro non solamente, come Epicuro, un moto costante, ma, a quel che sembra, eziandio una certa vita. Nel resto, tutte le sostanze si facevano formare da questi atomi, secondo una legge di necessità; e quando si riconosceva un intervento divino nella natura, quello non era diverso da siffatta legge. Così la necessità, dominante il tutto,

valse per una legge divina, perchè quella dovea concepirsi siccome conforme alla ragione.

649. Di rincontro a questi sistemi de' Gionii, si formò, nella scuola degli Eleati, una maniera panteistica di spiegare il mondo, nella quale la moderna dottrina *del Tutto Uno* riconosce i suoi inizii. Mentre i Gionii cercavano il fondamènto sostanziale di tutte le cose nella infinita multiplicità degli atomi, gli Eleati, Senofane, Parmenide e Zenone, spiegavano il moltiplice per una nuda apparenza, in quanto può darsi solamente Uno, che davvero è. Ciò, che è (seguitavano essi), è essere, e ciò che non è essere, non è; e così le cose intanto possono essere, in quanto sono l'essere. Questo essere, che è ogni cosa, non può nè nascere nè perire; e però come la moltiplicità e la diversità delle cose, così eziandio ogni nascere e perire, che apprendono i sensi, appartiene al mondo delle apparenze. Per tal modo noi di già c' imbattiamo anche qui in quello scambio del Logico e del Reale, dell' Universale e dell' Assoluto, il quale sta nel fondo di qualunque Panteismo logico od idealistico. Ciò, che si contiene nella più alta idea, l'essere in universale, è posto come qualche cosa di attuale; e perciocchè tutto ciò, che è, cade sotto di quella idea, si vuole che con questo essere s' identifichi. Siccome poi l' essere, secondo che è concepito nella idea, per la indeterminazione di questa, è destituto di differenze, così le differenze delle cose debbono altresì sparire, mercè l' unità, che esse hanno in questo essere. Emerge poi anche più determinato il pensiero fondamentale del Panteismo logico, quando si osserva, che eziandio gli Eleati riguardavano già quest' Uno,

che è ogni cosa, per l' intelletto e pel pensiero, che penetra e contiene l' universalità delle cose, come loro propria e vera essenza. Questa idea, che è tutto, è il loro Dio.

650. Nondimeno le due contrarie scuole, dei Gionii e degli Eleati, convenivano in due errori principalmente. Nè gli uni nè gli altri consideravano Dio, come una essenza diversa dal mondo, nè tra le cose naturali riconoscevano alcuna sostanziale differenza. Secondo gli Eleati, non davasi, che una sola sostanza; e tutta la moltiplicità delle cose, che apparisce ai sensi, sparisce innanzi alla ragione pensante. Secondo i Gionii, vi sono tante sostanze, quanti elementi od atomi; ma le cose si differenziano per la sola svariata combinazione di questa materia comune a tutte. E così nulla in natura è sostanzialmente generato, nulla corrotto. Ai primi ed ai secondi errori si studiò di sottrarsi Anassagora. Egli concepì la mente ordinatrice di tutto, e prima cagione di ogni moto e di ogni esistenza, come uno spirito differente dalla materia, puro ed immutabile (ὁ νοῦς ἀκαρθὴς καὶ ἀμιγής) (1); ed Aristotele tenne in così alto pregio una tale ricognizione, che, per merito di quella, Anassagora tra gli antichi filosofi gli parve *un sobrio tra i briachi* (2). Nondimeno gli muove rimprovero di non avere usufruttuata abbastanza quella conoscenza, a dichiararne i fenomèni naturali, e di avere piuttosto, quando non avea più altro alla mano, avuto ricorso al Νοῦς, come ad un *Deus ex machina* (3). Oltre a ciò, Anassagora si avvisò di non

(1) Arist. Phys l. 8. c. 5. cf. c. 1. Metaph. l. 1. c. 7. (al c. 9).
(2) Metaph. l. 1. c. 3.
(3) Ibidem c. 4.

potere spiegare la differenza delle cose naturali colla sola svariatezza, onde una identica materia fosse disposta; e però ammise più maniere di elementi o di atomi, come vi sono corpi diversi; non quasi gli elementi materiali fossero già determinate specie di corpi: esempligrazia, acqua, fuoco, sangue, ossa; ma piuttosto essi dovevano avere una qualità rispondente a tali corpi, e ciascun corpo, contenendo elementi di tutte le specie, sarebbe costituito nella sua natura essenziale dal predominare in esso una certa specie di elementi. Quindi si originarono quei pronunziati, attribuiti comunemente ad Anassagora: *Ciascuna cosa è tutto; Ciò, che si fa da una sostanza, era in essa prima, che nascesse da essa; nel principio vi era solamente Uno, il quale nondimeno acchiudeva tutte e singole le cose.*

651. Per questa ragione, secondo Aristotele, Anassagora era sulla via di riconoscere la vera *prima materia* di tutte le cose naturali. Nondimeno dalla considerazione, che nella natura sorgono e finiscono sostanze, e che le une si tramutano nelle altre, avrebbe dovuto inferire, non già che la materia, posta a sustrato di questi mutamenti, contenesse già le proprietà essenziali di tutte le cose; ma piuttosto, per contrario, che essa può ben ricevere qualunque proprietà, appunto perchè da sè non ne contiene alcuna; tanto che essa, secondo la potenza, è tutto: secondo l'attualità, è nulla (1). Al quale concetto gli antichi filosofi non pervennero, per non avere saputo distinguere la potenza dall'attualità. La materia, la quale ora, secondo l'attualità, è questo corpo, esempligrazia, oro,

(1) Metaph. l. 1. c. 7. (al. 9.) et l. 12. (al. 11.) c. 2.

secondo la potenza è qualunque altro corpo, in quanto può divenire. In rigore dunque, *simpliciter*, può affermarsi e negarsi, che ciascun corpo sia già quello, che può divenire.

Ma ad un siffatto concetto non si giunse, perchè, oltre le forme, che determinano l'apparenza, come, per esempio, la figura del metallo, non si riconobbe la *forma sostanziale*, cioè quello, per cui questo corpo è metallo, e piuttosto si cercò tutta, diciamo così, la sostanzialità nella materia (1). Se per materia non s' intenda altro, che il determinabile, e per forma non altro, che il determinante, non vi può essere certamente alcun dubbio, che ciascun corpo sia costituito di materia e di forma. Imperocchè siccome la sperienza ci attesta, che i corpi si tramutano gli uni negli altri, in essi dovrà trovarsi qualche cosa, che può essere determinato in isvariate maniere, e qualche cosa, che a ciascuno conferisca la determinazione propria di esso. Ma si domanda: che cosa è mai questa materia e questa forma? Secondo i Gionii, i corpi sono costituiti di elementi od atomi, i quali hanno la loro determinata ed essenziale natura, ed in tutti i corpi la mantengono. Ciascun corpo pertanto conterrebbe una moltitudine di particelle, delle quali ciascuna per sè può sussistere, e però è sostanza. Ancora: essendo che queste particelle sono la materia, dalla quale i corpi sono formati, e la quale trapassa immutata d'uno in altro corpo, ne segue, che, in questa dottrina, la sostanza del corpo sta nella materia, e la forma, per la quale un corpo si differenzia dall' altro, l' albero p. e. dal ferro, il ferro dall' acqua, non è, che una

(1) S. Thom. in Phys. Arist. l. 1. lect. 1. et lect. 12.

diversa combinazione della medesima materia elementare. Per contrario, nella teorica stabilita dalla scuola socratica, la forma, che determina l' essenza di ciascuna cosa, è un principio sostanziale. La materia, senza la forma, non ha alcuna proprietà determinata, e però per sè non può esistere; ma la forma eziandio (ed intendiamo delle cose materiali) non ha in sè alcun essere compiuto, e però per potere sussistere ha bisogno della materia, come di soggetto, nel quale essa sia. Materia e forma sono dunque principii sostanziali, dei quali l' uno richiede l' altro per compiersi in un essere; e però, essendo i corpi composti a questa maniera, nella medesima loro sostanza, essi possono non pure essere alterati, ma possono gli uni essere tramutati negli altri.

Già i Pitagorici avevano osservata la necessità di ammettere nei corpi un principio fuori della materia, il quale di quelli determinasse le diverse nature; e siccome tenevano principalmente i numeri e le loro relazioni per principii dell' universo, così si avvisarono, che eziandio la natura dei corpi avesse la propria determinazione dallo esprimere alcune relazioni numeriche. A giudizio di Aristotele, Platone da questa dottrina pitagorica sarebbe stato introdotto a quel concetto intorno alle idee, dalle quali sarebbero generate le forme nella materia. Platone nel *Timeo* propone, in maniera quanto si può espressiva, la dottrina soprammentovata della materia prima. La materia è per se medesima indeterminata (ἄπειρον), e quindi, considerata in sè medesima, è un non ente (μὴ ὄν); ma essa può ricevere in sè ogni maniera di forma (παν-δεχής); e quindi, quanto alla potenza, è ogni cosa.

Ma le essenze delle cose hanno nelle idee un essere immateriale, immutabile, eterno, e, mercè il loro influsso generativo, sono le forme (μορφαί) introdotte nella materia; e con ciò le specie (εἰδή) delle cose si differenziano, secondo la loro proprietà. Pertanto questo mondo sensibile, nel suo incessante avvicendamento, è una immagine imperfetta dell' intelligibile. Noi già sappiamo come Aristotele, secondo il suo concepimento della dottrina platonica, combatte le idee per sè sussistenti, quasi fossero sostanze soprassensibili, e riconosce le forme, solamente nelle cose medesime, come principii diversificanti.

652. Ma in qual modo, nella scuola socratica, fù costituita la relazione della natura verso Dio? Egli per fermo non si può negare, che Platone, e con maggiore precisione Aristotele propongono Dio, come una essenza spirituale, distinta dal mondo, perfetta in sè medesima, superiore a tutte le altre, ed in sè infinitamente beata. E questo è precisamente quello, che molti Padri della Chiesa lodano in essi, e mostrano ai Gentili a loro scorno. Tuttavolta non è meno certo, che quei due filosofi, sopra la relazione del mondo a Dio, e nominatamente sopra l' origine delle cose, si espressero in maniera incompiuta ed ora sono oscuri, ora vacillanti. Platone nel suo *Timeo* esamina espressamente la quistione, se il mondo sia o no stato fatto; e risolvendola affermativamente, soggiunge, che Iddio ne dev' essere autore; e però lo nomina, non solo Facitore del mondo (κοσμοποιός), ma Padre di tutti, ed ascrive il producimento del mondo alla purissima sua bontà, che senza invidia si partecipa. Pure dove viene a determinare più d' appresso la maniera, onde

il mondo procedette da Dio, non s'innalza in nessuna maniera al concetto della creazione, e si contenta piuttosto di compiere il pensiero, che troviamo in Anassagora. Il Νοῦς, sull'esemplare delle idee da lui contemplate, forma questo maestoso universo dalla materia, che si trova innanzi in movimento incomposto. Anche Aristotele si pensò, la materia prima essere senza principio: nè quella solo, ma eziandio le sostanze da essa costituite; tanto che, secondo lui, il mondo com'è al presente fu eterno. Nondimeno avendo egli non solo ripetuto da Dio ogni moto, e però tutte le generazioni, ma proposta eziandio la tesi, che si debba considerare il vero e perfetto essere, come cagione di ogni altro essere, oltre a questo (1), affermò espressamente, che tutte le essenze dipendono da Dio nel loro essere e vivere (2), e che tutte in lui hanno il loro ultimo scopo e fine, come nel bene supremo (3). Il perchè parecchi Scolastici vennero nella opinione, che Aristotele avesse riconosciuta la vera origine delle cose, la creazione dal nulla. Tuttavolta è certo, che egli non propone il concetto di creazione meglio di quello, che si faccia da Platone; e venendo spesso a parlare dell'assioma: *Dal nulla non si fa nulla,* non è mai, che in alcun modo lo circoscriva.

Pertanto quantunque la scuola socratica insegni, sopra la natura e le perfezioni di Dio, ciò che è incompatibile col Panteismo, ed, oltre a ciò, affermi ancora espressamente la distinzione di Dio dal mondo; tuttavolta si deve concedere, che essa, nella dottrina

(1) Metaph. l. 2. (al. l. 1. br.) c. 1.
(2) De Coelo l. c. 9.
(3) Metaph. l. 1. (al. l. 1. br.) c. 1.

intorno all' origine delle cose, non tenne quell'errore sufficientemente lontano. Certo essa anche quì non propone alcuna tesi del tutto panteistica; ma siccome nè tampoco si avvanza ad una precisa comprensione della verità, non è nemmeno da lei superato l' errore. Ciò significa niente altro, se non che una grande e rilevantissima quistione è lasciata irresoluta. Di qui non dee recare maraviglia, se, nei secoli seguenti, coloro, che ravvivarono sia il Panteismo realistico dei Gionii, sia l' idealistico degli Eleati fino ai nostri giorni, interpretarono con preferenza, alla loro maniera, la dottrina di Platone, e talora ancora quella di Aristotele. Trattandosi da Platone della materia, dalla quale il mondo è formato, vuolsi si pensi per quella una parte della essenza divina, come propriamente fosse l'Irrazionale in Dio; ed il Νοῦς, che forma il secondo, si guardi come la Ragione divina, la quale opera nella propria essenza, determinandola (1).

653. Per contrario gli Scolastici si tolsero il còmpito di rispondere alla quistione rimasta insoluta presso Platone ed Aristotele; nè già facendolo, come altri ha affermato, colla sola Fede, ma piuttosto risolvendola colla specolazione in conformità colla Fede stessa. Essi seguitando la via, che quei sapienti Greci aveano dischiusa, dimostrarono, che quanto è fuori di Dio dipende nel suo essere da lui, e non in qualunque maniera, ma per una propria creazione; mostrarono, che la filosofia non più che la rivelazione può ammettere una materia increata, e che, contro il principio delle cose nel tempo, non si può addurre ar-

(1) Cf. Rixner, Vol. 1. §. 103, pag. 211., dove esso Rixner con somma ingenuità lo considera come dottrina di Platone.

Digitized by Google

gomento, che valga; finalmente confutarono con diligenza quanto mai la filosofia infedele avea recato in mezzo, contro la creazione del mondo dal nulla. Ma eziandio la dottrina, intorno alla natura delle cose create, agl'interni loro principii, la materia e la forma, alla loro generazione, al loro scopo e perfezionamento, sotto moltiplici rispetti, acquistò nuovi incrementi dalla considerazione dei rapporti, che la natura ha verso Dio. Benchè poi gli Scolastici, in generale, si attenessero più ai saldi principii ed alle acute dichiarazioni di Aristotele, che non ai pronunziati, spesso incerti altrettanto che spiritosi di Platone; nondimeno nelle loro specolazioni accettarono il concetto fondamentale dello stesso Platone, per dichiarare sì l'origine, e sì il perfezionamento delle cose. E però, oltre alle quattro specie di cause, delle quali tratta Aristotele, essi riconobbero altresì, siccome cause, le Idee eterne. E così mentre molte scuole filosofiche, a considerarne le tendenze ed i principii, coltivavano il Naturalismo dei Gionii, ed altre il Panteismo degli Eleati, facendo il più spesso un uso molto illegittimo della filosofia socratica; questa fu dagli Scolastici mantenuta nel primiero suo indirizzo, e nelle singole sue parti migliorata e compiuta.

Lo stesso può dirsi della dottrina sui corpi, della quale particolarmente ci stiamo occupando. Nelle scuole più rinomato del tempo medio i principii di Platone e di Aristotele, intorno alla essenza dei corpi, erano ammessi, quantunque non di rado troveremo gli Scolastici in contesa cogli Arabi aristotelici in ciò, che concerne la maniera di intendere ed applicare quei medesimi principii. Ma ella è cosa notevolissima, che nel corso

di questi secoli la dottrina atomistica non trovò seguaci, se non fuori della Chiesa cristiana, ed anzi tra i più accaniti avversarii di questa. Quegli Arabi cioè, i quali con rigore ritenevano la dottrina del Corano, e per difenderla servivansi piuttosto della filosofia orientale, che della greca, i così detti Montecallemin e Motapali si pronunciarono in favore dell' Atomismo (1). Costoro ammettevano atomi non pure omogenei, ma privi ancora delle forze e qualità, che nei diversi corpi distinguiamo, anzi della stessa quantità ed estensione, la quale essi atomi dovevano acquistare soltanto pel loro congiungimento. Ma, si domanderà, come mai questi atomi, scevri di ogni forza e qualità, potrebbero congiungersi, e congiunti che fossero costituire i corpi di specie differenti? La risposta è: siccome l' origine, così parimenti l' accozzamento degli atomi a formare i corpi, e tutte le proprietà ed operazioni di questi si devono ascrivere alla efficienza divina. In cotesta teorica adunque tutto il mondo corporeo non sarebbe, che una massa di atomi omogenea, e di più inerte affatto e morta, nella quale Iddio senza posa produrrebbe tutti quei fenomeni, coi quali i corpi ci appariscono. Ciò, che in tale dottrina si contiene, fu dagli autori di essa eziandio espressamente affermato: la sostanza cioè dei corpi consistere nei soli atomi, ed essere però in tutti la medesima. Quindi con ragione si è osservato, che da quegli Arabi si riconosceva per legittima l' illazione, la quale al sistema atomistico si suole imputare, vale a dire, non darsi alcuna differenza sostanziale tra gli esseri naturali (2).

(1) Stöckl. sui principii metafisici della filosofia naturale. Katholik. An. 1866. Vol. II. p. 392.
(2) Stöckl. Ivi.

Se non che, ricevendo, in questa sentenza, gli atomi eziandio la quantità solo dalla loro congiunzione, potrebbe chiedersi, se tale dottrina non debba anzi chiamarsi dinamica. Ma si osservi, che nel Dinamismo, siccome il nome stesso significa, non tanto si considera, che in esso si ammettono elementi non estesi, quanto piuttosto, che si ripone l' essenza stessa del corpo in forze; di maniera che l' estensione, anzi tutto ciò, che vi ha di propriamente materiale, non sia, che fenomeno, ovvero effetto di forze.

654. Intanto se l' Atomismo fino al fine della età di mezzo nelle scuole cristiane non penetrò, con tanto maggiore zelo fu poi richiamato a vita dai fondatori della nuova filosofia naturale (1). Fin dal cadere del secolo sestodecimo si destò il bisogno di allargare le conoscenze della natura, per mezzo di accurata osservazione intorno ai suoi fenomeni, ed al tempo stesso si lamentò alto, che i dotti dei secoli passati, ciò trasandando, si fossero perduti dietro a specolazioni incerte altrettanto, che sterili. Questa tendenza di quel tempo trovò il suo più autorevole interprete in Bacone da Verulamio. Questi, nelle diverse sue Opere,

(1) È veramente inconcepibile, come mai il Günther (Eur. ed Her. pag. 310.) abbia potuto scrivere, che la Filosofia Naturale del Cartesio fosse bene Materialistica e Meccanica, ma *non fosse più l'antico Atomismo, il quale fino al suo tempo avea dominato nelle scuole*. Egli parla tanto della lotta, che la Scuola sostenne contro il Cartesio; come dunque potè ignorare, che in quella lotta s'impugnava, non quasi per incidente, ma di proposito e principalmente l' Atomismo antico? Perciocchè questo era appunto quello, che la Scolastica lamentava; che cioè il Cartesio, niente meno che Bacone ed il Gassendi, rinvertendo all' Atomismo degli antichi Greci, spianava, anche senza volerlo, tra i Cristiani, la via al Materialismo dei Pagani. Appena si trova libro di controversia, ed anzi da scuola di quella stagione, nel quale ciò non si possa vedere.

*

appena è preoccupato di altro, che di schiudere e di spianare la via, per la quale solamente si potesse pervenire ad una vera conoscenza della natura. Una tale via è l'osservazione franca di pregiudizii, perseverante, distendentesi, il più che si possa, sopra tutta la natura. Quando per questo mezzo sono scoperti i fatti, l' investigatore deve consideratamente separare ciò, che in essi è di accidentale, da ciò, che si mantiene e torna sempre il medesimo, affine di trovare, per questa maniera, l' universale nei particolari, ed imparare con ciò a conoscere le forze della natura e le sue leggi. Così gli verrà fatto, non pure di crollare molti pregiudizii della ignoranza e della superstizione; ma eziandio di determinare la natura delle cose con concetti, i quali rispondano alle idee divine per questo appunto, che le stesse opere create sursero sulla norma di quelle.

Pel contrario Bacone accusava l' antichità di avere specolato *a priori,* sopra la essenza delle cose e le leggi della natura, con oscure conoscenze di fatti, e di avere con maravigliosa sicurezza affermato, secondo le formole della filosofia aristotelica, ciò, che non si poteva dimostrare. Di quì, per ciò, che concerne la fisica, dava agli antichi Greci la preferenza sopra Platone ed Aristotele; non volea saper nulla di una prima materia, che fosse senza forma e senza moto, e piuttosto ne stabiliva una, che acchiudesse già, come in germe, tutte le forze e proprietà dei corpi, e finalmente parlava con ispeciale favore degli atomi di Democrito (1). Ad onta di tutto ciò, Bacone neppure seppe spiegare la formazione e le azioni delle sostanze naturali, senza ammettere in tutti i corpi,

(1) De Augm. scient. III. c. 4. Nov. Org. I. a. 51.

oltre alla materia, ond' essi sono costituiti, qualche cosa, che egli chiama *spiritus*, come principio del loro nascere, sussistere ed operare. Secondo lui, nei corpi inanimati debbono essere *spiritus mortuales;* laddove negli animati, altre a questi, operano eziandio gli *spiritus vitales*. Ma nè per quelli, nè per questi doveasi punto pensare alle *forme* od alle *entelechie* di Aristotele; ed anzi cotesti *spiritus* non sono altro, che sostanze sottili e pur corporee, somiglianti all' aria, quantunqne non siano, come questa, soggetti ai sensi. Quindi Bacone da questa sua ipotesi si fa a dichiarare molti stupendi fenomeni della natura e della vita umana, e pare di avere al tutto dimenticato, che egli avea indicato, come vizio capitale della filosofia naturale degli Scolastici, l' avere fatto il suo fondamento, non nei fatti attestati sicuramente dalla esperienza, ma in affermazioni *a priori*, le quali non potrebbero essere mai altro, che congetture.

655. Il Gassendi combatte niente meno, che Bacone, la scuola peripatetica, ed insieme con lui si contende all'ampliamento delle conoscenze sperimentali. Intanto asserisce risolutamente, che noi dobbiamo riconoscere e dimostrare gli elementi, o vogliamo dire le parti sostanziali e sussistenti dei corpi, non per via di osservazione, la quale è sempre ristretta ai fenomeni, ma piuttosto per via di riflessione: ciò, che del resto non era recato in dubbio dallo stesso Bacone (1). Anche il Gassendi si risolve per l'Atomismo; e come Bacone aveva già molto scritto in lode di Democrito, così egli si sforza in prolissi lavori di giustificare la dottrina di Epicuro. Certo egli non ammise,

(1) Hist. nat. cent. I. n. 98.

come fè costui, che gli atomi fossero increati ed infiniti di numero, e molto meno che si fossero combinati insieme a comporre i corpi, per effetto del casuale turbinio dell'originario loro moto. Dio (dice egli) gli ha creati da principio, e tosto di essi ha formato gli svariati corpi. Ma acciocchè i corpi, anche colle loro diversità, sieno costituiti dagli atomi, non è necessario altro, se non che questi sieno in certe diverse maniere combinati insieme. Egli stabilisce la gravità, come effetto di una forza inerente agli atomi, in virtù della quale essi si afferrano, si collegano, si respingono ed in diversi modi si muovono; ed, oltre a ciò, essendo altresì svariata la loro figura e grandezza, si concepisce come i corpi siano variamente composti, ed abbiano le diverse proprietà, che noi in essi osserviamo, secondo che in loro questi o quegli atomi, in questa od in quella maniera furono combinati. Quelle proprietà dunque sono altrettanti effetti degli atomi così riuniti. Il caldo, esempligrazia, nasce dal rapido movimento di atomi aguzzi, il freddo dalla sosta di quel movimento stesso; l'umidità dagli spazietti vuoti, che sono tra gli atomi; il secco dal restringimento di quelli. La prima materia dunque dei corpi è costituita dagli atomi tra loro somiglianti; e la loro forma è la loro combinazione; e quantunque essa sia essenziale ai corpi, siccome quella, che loro conferisce la propria natura di ciascuno; nondimeno essa non appartiene alla loro sostanza, la quale solamente negli atomi è costituita. Secondo ciò, la generazione delle sostanze naturali succede per questo solo, che gli atomi di un corpo, colla esclusione di alcuni e coll'attraimento di altri, vengono combinati

in una nuova maniera; e così il loro corrompersi non è altro, che un risolvimento di quella combinazione.

Quantunque poi, secondo il Gassendi, gli atomi, essendo già corpi, abbiano una certa estensione e figura, noi tuttavolta (e questo nel suo sistema deve essere molto ben ponderato) non dobbiamo per nulla concepire in essi alcuna di quelle proprietà o qualità, secondo le quali differenziamo i corpi. Egli pertanto rigetta, non solo gli atomi specificamente diversi di Anassagora, ma biasima eziandio gli antichi Greci, i quali, ammettendo pure una prima materia omogenea, le attribuivano la proprietà di un qualunque elemento: dell'acqua, per esempio, o del fuoco. Gli atomi del Gassendi non hanno altra proprietà, fuori di quella di essere estesi nello spazio; ma essi lo riempiono per guisa, che non ammettano tra loro alcuno interstizio, ed oltre ciò da nessuna forza della natura potrebbero essere divisi. Questa solidità, che, secondo egli spiega, non è altro, che la corporeità, nel senso eminente della parola, costituisce la loro essenza; ed appunto perchè fuori di quella non hanno altra proprietà, possono essere materia prima: val quanto dire, che, secondo le varie combinazioni, possono ricevere tutte le qualità dei corpi (1).

656. Per molto che il Gassendi ed il Cartesio siansi l'un l'altro impugnati, la differenza tuttavia delle loro dottrine, intorno alla essenza dei corpi, non è di grande momento, particolarmente quando si consideri l'opposizione, in cui esse si trovano con altri sistemi. Com'è noto, il Cartesio divide tutte le sostanze create in due categorie; cioè in estese ed in pensanti. Che

(1) Tom. I. Phys. sect. 1. l. 3. cf. l. 6. c. 1.

se, a tenore di ciò, egli dichiara l'estensione per essenza del corpo, pare che da principio non volesse dire altro se non, che quella sia la sola proprietà, in cui tutti i diversi corpi convengono. Perciocchè egli vuole dimostrare la sua tesi da questo, che un corpo può spogliare qualunque altra proprietà: la pietra p. e. può perdere la sua durezza, la sua gravità, il suo colore, il suo caldo od il suo freddo, rimanendo ciò non ostante corpo, perchè sempre rimane estesa nello spazio. Ma tosto si lascia trascorrere alla strana affermazione, che il corpo, l'estensione e lo spazio siano una medesima cosa, e solo si distinguano pel nostro modo di considerarla (1). Abituato alle astrazioni della Matematica, il Cartesio si lasciò sfuggire, che la sola estensione in lungo, largo e profondo può ben dare un corpo matematico, ma non mai un fisico. Quando egli dunque avesse asserito con ragione, anche contro Aristotele, che l' estensione non sia solo un accidente necessario, ma piuttosto appartenga alla medesima sostanza del corpo; tuttavia, dalla tesi stessa, a cui egli sì spesso ricorre, che il niente non può avere estensione, avrebbe dovuto inferire, che il corpo, astraendo dalla estensione, deve pure essere qualche cosa: quello cioè, *che è esteso*.

Da quella definizione del corpo il Cartesio dovette conchiudere, che l' idea di spazio vuoto è una contraddizione; e per contrario afferma il Gassendi, non darsi corpo senza spazio vuoto. Appunto in questo

(1) Non in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solet. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituunt, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. *Princ. phil. p. II. pr.* 11.

cioè si dispaiano, nella sentenza dell'ultimo, gli atomi dai corpi da essi costituiti, che questi hanno interstizii vuoti (pori), e però sono divisibili. Ma perciocchè egli altresì negli atomi non riconosce altra proprietà come essenziale, fuori della estensione e della indivisibilità, dichiarando, che essi la mercè di questa sono corpi, non in qualunque modo, ma in senso eminente, séguita da ciò, che, eziandio secondo il Gassendi, la sostanza dei corpi è posta nell'occupare uno spazio, e che questa sostanza ivi solamente viene fuori perfetta, dove lo spazio è talmente riempiuto, che nessuna sua parte ne rimanga vuota.

Il Cartesio, alla sua volta, rigettò veramente gli atomi, ma solo in quanto dovrebbero essere indivisibili. Tutto ciò, disse egli (1), che ha estensione, è per necessità divisibile, se non per le forze della natura, almeno per la onnipotenza divina. Nemmeno il Gassendi attribuì agli atomi un' *assoluta* indivisibilità; ma che tutte le sostanze corporee constino di piccoli inavvertibili corpicciuoli, i quali si somiglino nella natura, e solo nella grandezza e nella figura siano differenti, cotesto fu affermato ancora dal Cartesio. Egli di questi ammette tre specie, delle quali la prima è figurata come polvere sottile, la seconda ha forma sferica, e la terza di più grossieri in altre diverse guise. Non è uopo qui descrivere come il Cartesio voglia spiegare il formarsi di questi elementi del mondo corporeo, per mezzo di vortici o moti vorticosi, i quali Iddio avrebbe impressi nella massa, che originariamente empì lo spazio, o piuttosto era questo

(1) Ibid. pr. 20.

stesso spazio cosmico (1). Dagli elementi più sottili, sempre in virtù di quel moto, dovettero essere formati il sole e le stelle fisse; dagli sferici, l'etere od il cielo; dai più grossieri, la terra, i pianeti con tutti i corpi, che quella e questi contengono. Come poi i corpi, quanto che dissomiglianti tra loro, si formino di elementi omogenei, e sia pure che differenti nella grandezza e nella figura, il Cartesio, come il Gassendi, lo dichiara dal moto, mediante il quale, gli elementi in maniera svariatissima sono riuniti o separati, e gli uni operano sopra degli altri; con questa differenza nondimeno, che egli non riconosce alcuna gravità o forza motiva negli elementi stessi, e piuttosto deduce ogni moto da quello, che Iddio coi mentovati vortici produsse nella massa per sè medesima inerte (2).

Se si appella meccanica quella dottrina intorno ai corpi, la quale si argomenta di spiegare ciò, che in natura è ed avviene, per mezzo del solo moto di masse omogenee, una tale appellazione si avviene, nel pie-

(1) Princ. phil: p. III. pr. 46. et seqq.

(2) Che la sua dottrina si scosti dall' Atomismo di Bacone e del Gassendi nei soli punti da noi notati, lo dichiara il Cartesio medesimo, verso la fine della sua Opera. Il sistema di Democrito (scrive egli) non dev' essere rigettato per la ragione, che i corpi apprensibili ai sensi sono, secondo quello, costituiti da elementi non apprensibili ai sensi; stantechè questi si differenziano secondo la quantità, la figura ed il moto. Sed reiecta est (haec philosophandi ratio) primo, quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam reiicio: deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro: tertio, quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corpore, cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo: ac denique, quia non ostendebat, quo pacto res singulae ex solo corpusculorum concursu oriantur etc. *Princ. phil. p. IV. pr.* 202.

nissimo senso della parola, alla filosofia naturale cartesiana. Perciocchè, secondo le spesso ripetute dichiarazioni del Cartesio, la sostanza di tutti i corpi è una massa assolutamente morta ed inerte, alla quale il moto è partecipato dal di fuori. Di necessità dunque tutte le sostanze naturali non sono per lui altresì, che altrettante macchine ingegnosamente formate dalla sapienza divina. Il Gassendi concepì almeno la gravità ed il moto, come qualche cosa inerente agli atomi; e con questo apriva già in alcuna maniera il bisogno di quel modo di considerare la natura, il quale, come dinamico, fu contrapposto al meccanico. Tuttavolta il dinamico fece un passo molto più risoluto per la dottrina del Leibnizio, intorno alle Monadi.

657. Il Leibnizio entrò in piena opposizione col Cartesio, soprattutto per questo, che, nella investigazione della natura, non si dovesse stare contento alle nude leggi della pura Matematica, ma vi si dovessero adoperare i principii della Metafisica, ed in peculiar modo quello della causa sufficiente. Per ispiegare le operazioni, e per esse la natura dei corpi, non basta considerare in questi una massa estesa, o più veramente il principio materiale; ma si deve studiare di riconoscere in essi delle forze attive, ed il principio formale, che le contiene. Ma, oltre a questi principii intimi a ciascun corpo, la materia e la forma, è uopo considerare altresì le cause poste fuori di essi: val quanto dire la efficiente e la finale: senza ciò, dalle investigazioni della natura non si raccoglierebbe giammai la ragione sufficiente, e per conseguenza non si soddisfarebbe alla esigenza della scienza, di comprendere cioè i fatti dell'esperienza dalle loro cagioni.

Di quì il Leibnizio osservò contro il Cartesio, come certamente nessun corpo può essere concepito, senza la estensione; ma da ciò in nessuna maniera seguitare, che l'estensione sia la sostanza del corpo. Anzi la estensione presuppone qualche cosa, che è estesa, come suo soggetto; e questo deve avere una determinata natura, della quale essa estensione non può essere la ragione. Dalla semplice estensione non si potrà neppure spiegare la prima forza comune a tutti i corpi: quella cioè di opporre resistenza all'operante in essi. E così, quando i corpi non fossero altro, che quello, che il Cartesio in essi considera, le medesime leggi del moto non potrebbero trovare alcuna applicazione; e, per esempio, i più piccoli corpi trascinerebbero irresistibilmente seco loro i più grandi, nei quali si abbattessero nel loro movimento. Per le medesime ragioni il Leibnizio dichiara eziandio l'Atomismo per insufficiente. E qual ragione (domanda egli) si può mai addurre, in virtù della quale gli atomi oppongono resistenza a qualunque forza potesse dividerli? Tutto ciò, che è esteso, sia pur piccolo quanto si vuole, dev'essere considerato come divisibile; ed è un capriccio l'imporre limiti ad una siffatta divisibilità coll'affermazione degli Atomi. Si potrebbe tuttavia replicare, che la divisibilità in infinito può tanto meno soddisfare al filosofo: per questa l'essere del corpo si dilegua, in quanto esso così non più riterrebbe alcuna consistenza. Verissimo: ripiglia il Leibnizio; e per questo appunto è impossibile concepire il composto altrimenti, che dal semplice, e la moltiplicità divisibile altrimenti, che dalla unità indivisibile.

Questa considerazione condusse il Leibnizio alla

dottrina delle Monadi. Le Monadi, in sua sentenza, sono sostanze semplici, le quali però non possono essere nè generate da altre, nè, per risolvimento in parti, distrutte; ma create od annichilate dalla onnipotenza di Dio. Quantunque poi esse, a rispetto dello spazio, sieno come punti matematici, nondimeno non sono per questo una qualche cosa vacua d'ogni contenuto, e sono anzi principii sostanziali dell'essere e della vita, verissime entelechie (1). Pertanto in quella che il Cartesio in tutte le cose naturali, compresivi i bruti, non vide, che macchine, alle quali il movimento era partecipato dal di fuori; il Leibnizio in tutta l'ampiezza dell'universo non volle riconoscere nulla, che fosse cosa morta od inoperosa. Perciocchè tutti i corpi, anche quelli, che noi chiamiamo inanimati, e tutte le loro parti constano, secondo lui, di una innumerabile moltitudine di Monadi, le quali sono dotate di una intima attività (2). Pure se il Leibnizio, per mezzo di una tale supposizione, sembra di avere collocato nei corpi medesimi il principio delle operazioni ed alterazioni, che noi in essi scorgiamo; ciò tuttavolta non è altro, che una pura apparenza: ed, oltre a ciò, egli dovette urtare nella grandissima difficoltà di spiegare l'essere proprio dei corpi, cioè la materialità e le azioni rispondenti a questa. La

(1) Monades non sunt atomi molis, sed substantiae, nempe unitates reales, quae fontes existunt actionum appellarique recte possunt Entelechiae, itemque formae substantiales vi activa perceptionis praeditae sintque adeo τὰ πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς. *Tom. II. Princ. phil.* §. *I. II.*

(2) Liquet itaque in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum et animarum: nihil ergo incultum, nihil mortuum datur in universo. *Princ. phil.* §. 69.

quale difficoltà fu da lui molto aggravata, quando egli, dall'essere le Monadi sostanze semplici, si avvisò di non dovere loro attribuire altra attività, salvo quella della conoscenza e dell'appetito, e pel motivo medesimo dinegò loro la facoltà di operare, le une sopra le altre, alterandosi. Ad onta di tutto ciò, per ispiegare, come mai queste Monadi, operanti unicamente in sè e per sè, si riuniscano a comporre i corpi, ed in essi riescano ad un'azione, diciamo così, *unitativa*, il Leibnizio ebbe ricorso alla singolare finzione di una armonia prestabilita da Dio. Iddio, fin dalla originaria costituzione del mondo, si sarebbe preso il pensiero come della natura, così dell' intima attività di tutte le Monadi, e le avrebbe tra di loro ordinate per guisa, che le alterazioni, le quali ciascuna in sè e per sè produce, rispondessero perfettamente alle alterazioni, che nelle altre hanno luogo; talmente che a noi le une sembrassero essere cagioni delle altre (1).

Ora, quando pur noi ci volessimo contentare di questo apparente, e sia pure, se altri lo vuole, ideale influsso scambievole dei corpi, dovremmo tuttavia domandare: come mai le innumerevoli Monadi, dalle quali qualunque corpo deve essere composto, divengano a quella unità di essere, la quale noi alle sostanze naturali non possiamo in alcun modo dinegare? Certo egli pare una pretta impossibilità, che le Monadi, delle quali ciascuna possiede la sua propria attività, che solo da lei emerge ed in lei è immanente, divengano una sostanza. Il Leibnizio ciò confessa, negando, senza più, la sostanziale unità dei corpi; e siccome per lui il corpo è *ens per aggregationem*,

(1) Princ. phil. §. 51. et seqq.

così è eziandio *unum per accidens*. Benchè poi egli ammetta, almeno nei corpi organici, una Monade, che sia come il centro delle altre, e le domini per la sua più alta perfezione (nell'uomo la sostanza spirituale, nei bruti l'anima sensitiva); nondimeno il dominio, che la Monada centrale esercita sopra le altre, da cui il corpo è costituito, non consiste in un fisico influsso, ma piuttosto ricasca nell'armonia tra le operazioni ed alterazioni dell'una colle altre. Ciascuna Monade è e rimane un mondo chiuso in sè medesimo; e però non è a pensare ad una reale unità dell'essere e della vita: di che egli vuole, che neppure si parli dell'unione ma solo dell'accordo dell'anima col corpo (1).

658. Quantunque la dottrina delle Monadi, secondo fu elaborata dal Leibnizio, appena sopravvivesse al suo fondatore, ed anzi da lui medesimo, negli anni posteriori, fosse dichiarata per un giuoco d'immaginazione; nondimeno parecchi scienziati tennero fermo il primo pensiero del Leibnizio, che il corpo cioè consti non di atomi, ma piuttosto di elementi inestesi. Essi attribuivano a questi elementi, in luogo dell'attività del conoscimento e dell'appetito, alcune forze, in virtù delle quali quelli operano gli uni sugli altri, notantemente si possono attrarre scambievolmente e respingere. Ma mentre si argomentavano di spiegare la formazione ed i mutamenti dei corpi, mediante l'azione di queste forze, secondo leggi mate-

(1) Ex his principiis explicari potest unio aut potius conformitas animae et corporis organici; nam anima quidem suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes sunt repraesentationes universi. *Princ. phil.* §. 78.

matiche, perdevano di vista ciò, che, nel sistema dinamico della natura, è capitale, ed era stato tanto gagliardamente dal Leibnizio messo innanzi, separandosi così dagli Atomisti (da quelli almeno che col Gassendi ammettevano negli atomi una forza motrice) solo nella quistione, se le primitive particelle costituenti i corpi fossero o no estese. Ma altre molte quistioni assai più degne di considerazione, o rimanevano intatte, od erano risolute in maniera nulla meno incompiuta, che nell'Atomismo. Le sostanze naturali sono, in modo molto determinato, distinte tra loro per tutti i graduati avvicinamenti delle une alle altre. Ora, per ispiegare ciò, basta egli ammettere una svariata combinazione degli elementi materiali, e l'azione delle loro forze modificantesi in quelli? Ovvero bisogna, massime per le sostanze organiche, ricorrere, oltre al sustrato materiale, ad un principio sostanziale determinante il loro essere specifico? In generale, si possono esse le formazioni della natura concepire pel meccanico e regolare movimento degli elementi, ovveramente debbono ammettersi delle forze, a cui sia proprio l'operare, secondo un'idea ed uno scopo? Queste erano le quistioni, le quali, come già nella scuola peripatetica, così nella lotta della nuova Scolastica contro il Gassendi ed il Cartesio, erano proposte, come primarie e fondamentali. Ma vediamo in qual maniera esse dalla nuova scienza dinamica della natura, la quale scienza ha nel Kant il suo autore, fossero pertrattate.

659. Affine di trovare un principio metafisico, per la scienza della natura, il Kant si adoperò, anzi tutto, ad esaminare l'idea del soggetto di quella; cioè della

materia o del corporeo (1). Egli muove dal supposto, che il concetto fondamentale di ogni corporeità sia il moto. Perciocchè è corporeo tutto quello, che dal di fuori opera sopra dei sensi ; ora una tale azione non è possibile , se non per mezzo di un qualche moto. Secondo ciò , il Kant si avvisa di potere stabilire perfettamente l'idea della materia in questo , che la considera parte come motrice, parte come mobile, giusta le quattro categorie. Per noi più di tutto rileva l'adoperare che egli fa la categoria di qualità (2); stante che ciò, che il Kant crede di scoprire per mezzo di quella, intorno alla doppia forza primitiva di ogni cosa corporea, è divenuto il pensiero dominante della scienza naturale dinamica del nuovo tempo.

I corpi non sono solamente nello spazio, ma ancora lo riempiono ; ciò val quanto dire, che essi lo occupano per maniera, che nessun altro corpo possa nello stesso spazio penetrare. Questa proprietà dei corpi , la quale comunemente si appella impenetrabilità, secondo il Kant, presuppone due forze motrici, l'una opposta all'altra. Perciocchè, in sua sentenza, un corpo potrebbe resistere ad un altro, che lo investisse, solamente perchè esso ha la forza di muoverlo nella direzione opposta , e per conseguente o di allontanarlo da sè , od almeno di collocarlo in quiete ; e però le parti di un medesimo corpo rimangono nello spazio da esso occupato, le une fuori delle altre, solamente perchè in tutte opera quella forza di resistere. In quanto dunque la *forza ripulsiva* mantiene le une fuori delle altre le parti, onde consta un corpo,

(1) Principii fondamentali Metafisici della Scienza Naturale.
(2) *Ibid.* Parte seconda, Dinamica.

questa è *forza estensiva*. Ad onta di ciò, l'estensione non può spiegarsi, se essa nel corpo non mette altro, che le forze repellenti; perciocchè il corpo è esteso, soltanto perchè le sue parti sono invero le une fuori delle altre, ma sono ciò nonostante riunite in uno spazio determinato. Ora colla sola forza ripulsiva sarebbero le parti del corpo le une dalle altre sempre più distratte, ed in infinito sparpagliate. Pertanto (conchiude il Kant) si deve ammettere nella materia un' altra forza opposta a quella di ripellere: vuol dire quella di muovere a sè altri corpi, cioè la forza di *attrarre*. Solo per l'azione contraria di queste due forze si può comprendere il corpo, come un che riempiente lo spazio. Ora appunto per questo, che le forze ripulsiva ed attrattiva sono tra loro contrarie, non possono essere derivate da un' altra forza, da cui emergerebbero; ma piuttosto debbono essere considerate, come forze fondamentali. E questo è ciò, che noi sappiamo, secondo il Kant, intorno alla natura della materia: sono cioè operanti in essa due forze primitive, la ripulsiva e l'attrattiva.

660. E qui si offre spontanea l'inchiesta del soggetto, nel quale queste forze sono ed operano. Perciocchè non sono già le forze motrici, ma piuttosto è ciò, che esse muovono, le particelle cioè dei corpi, le quali a vicenda si attraggono e repellono, quelle che propriamente costituiscono il corpo. E però allora solamente, secondo che pare, noi avremmo ricevuta una conchiusione sopra la natura della materia, quando avessimo imparato a conoscere la natura di quel soggetto o sustrato, ed a concepire, come derivanti da esso, le forze motrici. Ma noi non dobbiamo

dimenticare, che, nella filosofia kantiana, ci è dinegato il diritto ad una tale quistione. Cotesto si chiamerebbe investigare l'essenza delle cose. Ora, secondo i principii della critica kantiana, ciò al nostro pensiero è impenetrabile. Il solo, che noi conosciamo, si è, che noi da cosa, posta fuori di noi, riceviamo impressioni; come nondimeno noi ci rappresentiamo le cose a tenore di quelle impressioni, cioè i loro fenomeni, codesto dipende dalla natura della nostra facoltà conoscitiva. Che i corpi dunque ci appariscano siccome estesi, questo si deriva da che la forma fondamentale di tutte le apprensioni dei sensi esteriori è l'intuizione dello spazio; che noi poi nell'esteso dobbiamo pensare quella doppia forza primitiva di ripulsione e di attrazione, questo altresì ha la sua ragione dalle leggi, a cui il nostro intelletto è legato, nella percezione e nel lavorio delle apprensioni sensibili. Ma in qual modo le cose fuori di noi siano in loro medesime costituite, cotesto a noi non è dato di penetrarlo. Il perchè, per natura (sotto l'aspetto materiale) si debbono intendere non le cose in loro stesse, ma piuttosto i loro fenomeni, cioè le nostre apprensioni sensibili di quelli; e per legge della natura (ossia per natura in senso formale) si deve intendere l'ordine ed il collegamento di quelle apprensioni, secondo le leggi, che stanno nel nostro intelletto (1). Dal che il Kant inferisce quel suo noto paradosso; che cioè l'intelletto non dalla natura raccoglie le leggi di lei, ma esso è piuttosto, che a lei le impone.

Ma il Kant, con questa sua teorica, si avvisò po-

(1) *Prolegomeni ad una qualsiasi futura Metafisica* §§. 37. 38. Cf. il Preambolo dell' Opera sopraccitata: *Principii fondamentali* ec.

tere eziandio dileguare la contraddizione, che sembra scontrarsi nella divisibilità della materia in infinito. La Matematica (dice egli) dimostra, che qualunque spazio, e per conseguente il corpo che di sè lo riempie, è divisibile in infinito. Ora dovendo un tutto già contenere in sè le parti, in cui può essere diviso, ne segue, che qualunque spazio e qualunque corpo consta di parti infinite nella moltitudine. Ma questo discorso, in quanto lo spazio e la spaziosità dei corpi non sono solamente nella nostra apprensione, ma si trovano nella realità delle cose, è una contraddizione manifesta. Perciocchè qual cosa è mai una moltitudine infinita, se non una moltitudine, che non è e non può essere compiuta? E pure, secondo quel discorso, le parti dello spazio e del corpo costituirebbero una moltitudine, la quale sarebbe compiuta, precisamente in quanto è infinita. Ma come prima si pensa, che le cose stesse non sono nello spazio, e che noi soltanto le apprendiamo nello spazio, tosto cessa quella contraddizione. Stantechè, in questo caso, non più le cose, ma piuttosto le nostre apprensioni sarebbero divise; e ciò significa, che noi, con sempre nuove apprensioni, contempliamo sempre più piccole particelle. Questa divisione nondimeno non è mai compiuta, e non presuppone, che nel tutto sia contenuta già una quantità infinita di parti, essendo chiaro, che le parti sono costituite dalla divisione, ed in lei esistono solamente (1).

661. Quantunque una tale soluzione apparente della contraddizione possa valere per coloro solamente,

(1) *Ibid.* Dinamica.

che sono impigliati nell'Idealismo kantiano, non può tuttavia dirsi lo stesso di ciò, che noi leggiamo nel Kant, sopra le forze della natura non pure meccaniche, ma formatrici eziandio, ed operanti secondo uno scopo. Finchè noi, (dice egli) sopra la natura meditiamo, solamente secondo le idee necessarie, che *a priori* sono date al nostro intelletto, possiamo certamente determinare le leggi universali dell'operare di lei; ma in nessuna maniera quelle particolari, secondo le quali sogliamo giudicare i tanti e così svariati suoi fenomeni. Le quasi innumerevoli specie delle sostanze naturali hanno ciascuna la propria determinata natura ed attività; ed il costituirsi ed il finire di ciascuna di esse non solamente è diverso, a tenore di questa sua natura, ma dipende altresì da molte influenze e condizioni esteriori. Con questa moltiplicità poi va accoppiata una grandissima regolarità; in quanto tutte quelle diverse specie di cose, non pure sono sottoposte alle leggi generali, cioè a dire al meccanismo della natura; ma ognuna di esse, nella sua origine, nel suo essere, e nel suo operare, è legata a leggi sue proprie; e solamente per la determinazione di queste è possibile una conoscenza della natura. Or un siffatto giudizio intorno al moltiplice, fornito dalla esperienza, ha per fondamento il concetto, che nella natura vi sia la *Finalità;* e non la nuda relazione di una cosa all'altra, in virtù della quale una cosa sia destinata a servire ad un'altra, ma una *finalità interna.* E per fermo, l'interna finalità importa, che tutte le parti di un oggetto, tanto secondo il suo essere, quanto secondo la sua proprietà, non siano possibili, che in relazione col tutto; e perciò dalla idea dello stesso tutto debbano

essere determinate. Cotesta finalità si scontra in qualunque opera di arte, ma questa deve il suo essere ad una ragione distinta da lei, la quale, guidata dall'idea del tutto, lavori le parti e le riunisca. Ora nella natura noi troviamo sostanze, le quali si formano colla guida di una siffatta finalità, tanto che possono essere considerate come cagioni ed effetti di loro medesime. L'albero, per esempio, non solo genera un altro albero, sicchè esso, in quanto specie, è a sè causa ed effetto incessantemente; ma esso dal proprio seme, che si svolge, viene a formare se stesso in una maniera, che può essere paragonata a vera generazione. Il principio vitale, operante nel seme, lavora la materia fornitagli dalla natura per modo, che quella materia riceva le qualità specifiche a lui proprie, e di lei forma le diverse parti: la radice, il tronco, i rami, le foglie; le quali parti non sono solamente congiunte tra loro, ma dipendono anche qui vicendevolmente le une dalle altre. Ed appunto in questo, che le parti di un tutto hanno in esso il loro scopo, ed, oltre a ciò, le une producono, formano e mantengono le altre, è posto l'organismo della natura; il quale non trova nè la sua spiegazione nelle leggi meccaniche, nè nell'arte l'imitazione, quantunque quella altresì lavori secondo un fine (1).

Vero è, che il Kant qui osserva, come noi abbiamo il diritto di allargare sopra tutta la natura questa finalità, la quale nelle sostanze organiche visibilmente si manifesta; e però di concepire, in tutti i prodotti naturali, non pure forze meccaniche, sì eziandio for-

(1) Critica del Giudizio §§. 62, 65.

matrici; ma è vero non meno, che egli mai non finisce di ricordare sempre da capo, che, secondo il suo Criticismo, questa considerazione teologica della natura è bensì un nostro bisogno, ma non per questo ci è assicurata, come obbiettivamente vera. E ciò vuol dire, che dal non potere noi rimenare molti particolari, conosciuti per esperienza, a quelle leggi universali, che ci sono fornite dai concetti della ragione, consèguita, che l'intelletto, per introdurre unità in quella moltiplicità, ha uopo di un'altra legge, o di un altro principio, il quale esso non può trarre dalla esperienza, la cui moltiplicità pur si vorrebbe, per mezzo di quello, comprendere. Esso principio dovrebbe piuttosto trovarsi *a priori* nell' intelletto per rendere, possibile la conoscenza della natura. Ora questo principio dell'intelletto, che riflette sopra i particolari, non è altro, che il concetto sopra dichiarato della finalità nella natura. Come dunque le pure apprensioni dello spazio e del tempo sono condizioni delle conoscenze sensitive, e le pure idee della ragione sono condizioni del pensiero intorno alle cose percipite; alla stessa maniera quel principio dell' intelletto sarebbe dato, come condizione della conoscenza della natura, *a priori*. Potremmo pertanto molto bene affermare, che noi, per effetto della natura della nostra facoltà conoscitiva, dobbiamo giudicare, che certe sostanze naturali non possono derivare, se non da cagione, che operi secondo una idea ed uno scopo; dobbiamo tuttavie guardarci dall'affermare, che dunque realmente nella natura si trovi una tale finalità. Appunto come noi, secondo il Kant, non abbiamo il diritto di affermare, che le cose esistono nello spazio e nel tempo,

sebbene a noi non sia dato contemplarle altrimenti, che nello spazio e nel tempo (1).

662. Quantunque pertanto il Kant qui, come da pertutto, trova solamente ciò, che noi dobbiamo pensare, e non ciò, che dobbiamo tenere per vero; è nondimeno un non piccolo suo merito l'avere indicato il modo, onde le leggi della nostra facoltà conoscitiva ci obbligano a pensare sopra la natura. In fatti i pensieri di lui, nella nuova filosofia naturale, sono venuti in voga. Il considerare col Cartesio la natura, come una massa morta, che dal di fuori è sminuzzata e posta in moto, è diventato niente meno, che impossibile; ed eziandio quelli, che non sanno passare per sopra agli atomi, si studiano almeno di appressarsi quanto è possibile al concetto dinamico; non pochi poi dei Naturalisti non parlano più di altro, che di forze, e di leggi. Ma come essi da una parte, affine di determinare la essenza dei corpi, oltrepassano le spiegazioni del Kant, così dall'altra tralasciano ciò, che esso insegna intorno alla finalità della natura. I corpi sono per essi altrettanti spazii ripieni di forze espansive ed attrattive; e perciocchè si possono pur pensare molte relazioni tra queste forze, e perciò una svariata loro combinazione, essi si avvisano di potere quinci concepire la specifica diversità dei corpi, ciò che dal Kant non fu ammesso. Ma ciò, che è proprio di questo modo di considerare la natura, dimora nel riguardare la materia, non più come soggetto delle forze, ma piuttosto le forze medesime come essenza dei corpi; tantochè la materialità viene ad essere un nudo effetto od un' apparenza di esse. A questa ma-

(1) *Ibid.* §§. 71. e segg.

niera il mondo corporeo, in quanto è corporeo, diviene un mondo di apparenze; e noi non potremmo più parlare di un esteso, di un diviso, di un figurato ecc.; ma solamente di operazioni di forze, le quali appariscono ai nostri sensi come estensione, divisione, figura ecc.

663. Da somiglianti impedimenti pensa di non essere punto scomodata la filosofia della Identità, la quale si gloria di avere recata alla sua perfezione la scienza naturale dinamica. Perciocchè essa conosce la maniera di tramutare, non solamente forze somiglianti, ma la stessa idea assoluta in vera e palpabile materia, mercè la potenza della *Negatività*. Secondo che di sopra fu detto, in sentenza di questa filosofia, la formazione del mondo, o ciò, che essa chiama creazione, comincia con questo, che l'idea (e certo intende l'assoluta) da sè stessa, siccome dalla pura semplicità, diviene alla estrinsecazione, e con ciò ad un infinito smembramento. Se noi consideriamo questo nella sua universalità, come semplice avvicinamento scambievole, senza ulteriore mescolanza e determinazione, fin qui non abbiamo altro, che il puro spazio. Ma a questo corrisponde, siccome negatività, il puro punto, il quale produce nello spazio le sue determinazioni, cioè linee e superficie. Ora in quanto il punto è preso per sè, in opposizione allo spazio, deve essere pensato come il tempo. Mentre pertanto lo spazio si cangia in tempo, che come punto è il suo contrapposto, ed alla sua volta è prodotto dal tempo, perchè è determinato da esso; noi teniamo il moto come unità di ambedue. Ora il moto, come apparente realità, è materia (1).

(1) Hegel, *Enciclopedica*, §§. 253. e seg g.

Quinci si raccoglie in qual senso si affermi dalla scuola hegeliana, che le cose non sono nello spazio, se non perchè sono non solo nello spazio, ma eziandio nel tempo. Ma vediamo per qual guisa in questa speculazione fu stabilita la dottrina delle forze fondamentali, per le quali la materia si manifesta.

Si dice che il Kant abbia solamente mostrato come nè la ripulsione, nè l'attrazione, presa ciascuna da sè, producano la materia; ma egli, oltre a ciò, avrebbe dovuto indicare, che l'una non può in alcun modo essere senza dell'altra, e che, per conseguenza, ambedue queste forze, quando sono concepite separatamente, essenzialmente si escludono. Or come ciò? La ripulsione per sè è il porre il rimovimento nello spazio, ed il suo effetto è lo spazio vuoto. Quando dunque essa lo ha prodotto, allora per necessità finisce, stantechè nello spazio vuoto non vi è nulla da rimuovere. Ma vi è di più: essa presuppone anzi tutto un restringimento; e che dovrebbe mai ripulsare, se nulla vi fosse a resisterle? E però essa, considerata per sè medesima dal principio ed immediatamente, è lo stesso spazio vuoto; val quanto dire nessuna ripulsione. Ora come la ripulsione è il porre il rimovimento nello spazio, così l'attrazione è il toglimento di questo; e come quella ha per effetto lo spazio vuoto, così questa ha per effetto il punto. Ma col punto è tolto di mezzo il rimovimento nello spazio, e per conseguenza ogni possibilità di attrazione. Adunque, tolta via qualunque ripulsione, non può neppure l'attrazione cominciare. Da ciò segue, che le due forze fondamentali non pure esteriormente si restringono a vicenda, ma eziandio che l'una per nessun modo può trovarsi senza

dell'altra. E pertanto la loro è quella essenziale unità, la quale ne costituisce la reciproca relazione, e quindi delle forze costituisce *momenti* (1).

In questa maniera il metodo assoluto procede di concetto in concetto, a fare che l'idea, nel suo essere fuori di sè, divenga natura. Essa diviene materia inerte, gravità, e poscia, in opposizione a questa, si fa luce, calore, magnetismo, elettricità, fin che non compia la sua ultima determinazione nella reale universalità dei corpi, per mezzo di processo chimico. Ma poscia, negando di nuovo questa determinazione, comincia a ritornare in sè stessa; e, coi tre gradi di organismo geologico, vegetale ed animale, s' innalza alla subbiettività: cioè a dire si avvanza a nature, le quali sono capaci di conoscenza. Allora essa può divenire oggetto a sè medesima. Ma fino a tanto, che lo è solo come particolare, cioè fino a tanto, che conosce solo sensibilmente, la soggettività dovrà essere considerata come incompiuta. Il particolare, siccome tale, deve essere tolto e concepito nella sua identità coll' universale. Ciò avviene nel *concetto,* per mezzo del quale l'idea, dall' essere in sè della natura, trapassa all'essere per sè dello spirito. Così allo spirito ed al concetto suggettivo è contrapposta la natura nella sua concreta universalità, come concetto obbiettivo; ma la vita dello spirito si compie con questo, che esso, rimovendo eziandio un tale contrapposto, conosce la propria identità colla natura e col mondo, come da lui medesimo costituito. Così esso ha ottenuto l' essere in sè e per sè, ed è diventato lo spirito assoluto, nel quale l' idea,

(1) Schaller, *Storia della Filosofia Naturale*, Par. II. pag. 220.

dopo compiuta la circolazione, ritorna in sè stessa, e trova riposo.

664. Il Günther ha creduto dovere attingere dalla filosofia naturale dell' Hegel il suo pensiero fondamentale non meno, che la maniera di svolgerlo; e ciò a fine di combattere il nemico colle medesime sue armi (1). Noi già vedemmo, che egli accetta il principio, ogni essere od ogni sostanza venire destinata a raggiungere la conoscenza intorno a sè stessa. Per lui l' universo mondo corporeo non è, che una sola sostanza; ed ogni moto, ogni vita in lui deve sorgere dallo sforzo, che fa questa sostanza della natura, per giungere alla coscienza di sè medesima. Qualunque sostanza finita, secondo il Günther, non può trapassare dalla originaria indeterminazione all'attività vitale, se non in virtù della suscettività, per la quale essa soggiace all' azione esteriore, ed in virtù della spontaneità, per la quale essa a quell' azione reagisce. Se la sostanza deve inoltre ottenere la conoscenza di sè, essa dovrà essere contrapposta a se medesima, come un suo altro (oggetto); ed allora, togliendo via questa opposizione, si costituisce nella propria unità con questo suo altro. Lo spirito è abile a ciò, perchè esso, con quel risvegliamento, trapassa all' attività nel doppio fenomeno della passione e dell' azione, rimanendo tuttavia indiviso nella sua essenza (n. 85). Ma la sostanza della natura si spartisce in sè stessa pel differenziamento; talmente che essa, per parziale emanazione, produce una opposizione sostanziale a sè stessa. Perciocchè dunque la sua unità non più esiste, essa non potrà

(1) *Eur. ed Hera.* pag. 176. e segg. *I Capi di Giano* pag. 27. e segg.

mai in questa apprendere sè stessa; cioè non giungerà mai alla coscienza di sè. Ma nondimeno anche essa, in quanto è sostanza, è destinata a raggiungere una qualche conoscenza di sè medesima, e con ciò rendersi oggetto e soggetto, per mezzo della sua attività vitale. Che essa sia abile a ciò, solamente per uno smembramento della sua essenza, ossia per la reale estrinsecazione di sè, ciò è il fondamento della sua *materialità;* ma in quanto esterna sè per ritrovarsi e nel fatto giunge ad un internamento, per mezzo di essa estrinsecazione, con ciò si manifesta la sua vita nella stessa materialità.

665. Se la sostanza della natura deve giungere alla oggettività ed alla soggettività, sarà uopo, che essa trapassi dalla sua originaria indeterminazione ed universalità alla particolarità ed individuazione; ed appunto in ciò è posto il suo differenziarsi. I gradi di questo ci sono dal Papst descritti così (1): La sostanza della natura comincia la formazione dal pianeta, che è la terra, col passare nella forma di aria, essendo questa la più vicina alla universalità. Ma benchè in lei non ancora sia introdotta alcuna individualità, essa è nondimeno un avviamento a questa, in quanto, ad ogni modo, nel tutto della natura, è un particolare. Dall' aria sèguita l' acqua, la quale non pure è fluida come l'aria, ma è fluida distinguibile in gocciole; e però, colla sua continuità, già manifesta un particolareggiamento. La gocciola rotonda è la rappresentanza astratta dell' organismo e dell' individuo perfetto. Nella terra, che vuol dire nel minerale, l' individuazione è compiuta. Mentre dunque quì la natura nello

(1) *I Capi di Giano,* pag. 42. e segg.

estrinsecare sè stessa, ha raggiunto il sommo, essa, procedendo ora nel suo differenziamento, arriva a quelle formazioni, nelle quali, divenendo soggetto, di nuovo s' interna in sè medesima. Ma come l' acqua sta media tra l' aria ed il minerale, così la pianta sta media tra il minerale ed il bruto. Essa pianta non è più, come il minerale, quasi un individuo profondato nella massa, ed anzi si separa come da tutti gli altri, così in sè stessa, presentandosi non solo come un particolare distinto, ma eziandio particolareggiante, secondo l' interno, cioè organante. Cotesto particolareggiamento, secondo l' interno, per via di membra, si compie nel bruto; e mentre così la natura è venuta al massimo allontanamento da sè (come dall'universale), essa comincia a venire in sè nel percipire sè stessa, per mezzo della sensazione. Questa procede dal tatto, nei bruti più imperfetti, fino alla perfetta apprensione ed alla fantasia, che figura immagini, e nella comune figurativa si manifesta la proprietà della coscienza, alla quale la natura può pervenire. Siccome poi la sua estrinsecazione era un rimovimento dell' universale, così il suo internamento è un ritorno a questo. Nel suo sforzo ad apprendere sè stessa, la sostanza della sua natura ha prodotto di sè i generi e le specie delle cose, le quali perciò possono essere considerate, come molti reali concetti, e però in essi è divenuta a sè stessa oggetto. A questo sforzo pertanto deve corrispondere quel sapere, che raccoglie la moltiplicità degl' individui nella unità della specie, e più oltre ascende dalle infime specie al genere più alto. Ma la natura di per sè non è capace di un tale pensiero. La formazione del concetto dev' essere perfezionata nel-

l'uomo, che è la sintesi della natura e dello spirito, per mezzo della libera attività di questo secondo; come già sopra (n. 85) colle proprie parole del Günther fu dichiarato.

Ma se la natura, senza lo spirito, non può in alcun modo concepire l'unità formale (quella, che dimora nel pensiero) della reale multiplicità, nella quale essa sta in opposizione a sè stessa, molto meno sarà in condizione di comprendersi come reale fondamento di cotesta moltiplicità, e divenire quindi alla piena coscienza di sè medesima (n. 85). E quì è, dove il Günther si oppone a tutta forza alla scuola hegeliana. Poichè qualunque essere è destinato a diventare conscio di sè e pensante (dice egli accordandosi all' Hegel), la coscienza sarà la forma essenziale, in cui ogni essere si manifesta, o vogliamo dire procede al fenomeno. Ora che segue egli da ciò, se non che dove è diversa la coscienza, e la via, per la quale l'essere vi arriva, è al tutto differente, ivi anche l'essere sia essenzialmente diverso, se pure abbiamo il diritto di conchiudere dai fenomeni all'essere, e dal modo dei fenomeni alle qualità dell'essere? Ora la sostanza della natura nel processo, pel quale tende alla coscienza, mediante l'emanazione della sua essenza, ed il sapere, al quale essa (in unione colle spirito) arriva, è solamente il pensiero dell'universale nei suoi fenomeni; laddove la essenza dello spirito, in quel procedimento, rimane indivisa, ed esso con ciò comprende questa sua indivisa essenza, come fondamento dei suoi fenomeni. Secondo ciò, noi siamo costretti a considerare la natura e lo spirito, non come due maniere dell'essere di una medesima sostanza, ma piuttosto come due sostanze tra

loro differenti nelle qualità. Così potremmo considerare anche Iddio, non più come l' indifferenza e l'universale di ambedue; ma piuttosto come un veramente assoluto ed incondizionato fondamento, e, secondo la sua essenza, differente da quelli (1).

666. Mentre in queste scuole si faceva opera di concepire la natura e le sue formazioni da una più alta posizione del pensiero, si mantenne altresì la dottrina atomistica, ed in peculiar modo tra gli investigatori della natura propriamente detti. Di quella si credette trovare una confermazione in parecchi fatti sconosciuti al tempo passato, e fu usufruttuatà la più accurata e ricca conoscenza della natura, affine di perfezionarla in isvariate maniere. Laddove la vecchia fisica parlava di quattro elementi, la chimica del nuovo tempo ne scoprì un numero assai maggiore. Per elementi s' intendono corpi, che non possono essere risoluti in parti costitutive specificamente diverse, e perciò, in opposizione ai *misti*, si chiamano *semplici*. Ammettendo pertanto, che le cose naturali sono costituite dal semplice mescolamento di questa materia chimica, senz' alcun' altro principio, che le formi, si tornò, per ciò, che si attiene al principio, alla dottrina di Empedocle; in luogo di quattro elementi, se ne hanno sessantatre. Se poi inoltre si ammette (cosa veramente da nessuna osservazione dimostrata), che cotesti elementi non possono da alcuna forza della natura essere divisi o mutati; in essi si avranno molte specie di atomi. Per rendere poi concepibile la formazione dei corpi, si attribuì a quelli, oltre alla estensione ed alle qualità loro proprie, la forza di *repulsione*, in quanto,

(1) *Eur. ed Hera.* pag. 191. *Thomas a Scrup.* pag. 56.

senza di essa, come più sopra fu mostrato, sarebbe inesplicabile lo stesso moto, il quale pure dev' essere la causa di tutte le mutazioni. Più oltre: può certo il moto agitare scambievolmente gli atomi; nondimeno non potrà mai fare, che essi si riuniscano a costituire un tutto; al qual fine debbono avere una proprietà, in virtù della quale siano contenuti insieme: cioè la forza di *coesione*. Da questa veramente si può spiegare la costituzione dei corpi, i cui elementi sono omogenei, e dai diversi gradi, che può avere, si possono spiegare parecchie loro proprietà. Ma acciocchè da atomi eterogenei siano costituiti dei corpi misti, è uopo, oltre a ciò, ammettere una certa *affinità*, in virtù della quale essi siano più o meno appropriati ad essere scambievolmente collegati. Da ultimo, affine di rendere concepibile la formazione dei diversi corpi e le svariate generazioni della natura non meno, che la grandiosa formazione del mondo da semplicissima materia, fu tratto partito eziandio dalla teorica, ignota agli antichi, intorno alle relazioni dei pesi nella materia chimica, e dagli imponderabili, quali sono l' etere, l' elettricità, il magnetismo e somiglianti. Molti per fermo si contentano di scrutare i fatti, come nel mondo corporeo si presentano, e di spiegarli dalle forze e dalle leggi altresì raccolte dai fatti, senza punto cercare ciò, che sopra dei sensi si stende, o riguarda le relazioni della natura allo spirito ed a Dio; ma non pochi sostennero con ogni vigore, nella scienza naturale non essere parola di altro, che di forze chimiche e fisiche, le quali operano con cieca necessità, secondo le leggi della meccanica; impugnano il riconoscimento di qualunque finalità nella natura, e per

conseguente di ogni più alta direzione di quella (tanto sono lungi dal concetto della divina Provvidenza); e fanno derivare, per chimico processo, dalla materia, non pure la vita sensitiva dei bruti, ma eziandio la ragionevole dell' uomo.

667. Rivolgiamo ora uno sguardo ai sistemi, che in breve abbiamo fin qui esposti. Da essi si scorge, che la dottrina dei Gionii non meno, che quella degli Eleati, coi loro errori materialistici e panteistici, furono nel nuovo tempo riprodotte; ma che vi ebbe eziandio filosofi cristiani, i quali si argomentarono di mantenere or l'una, or l'altra maniera di filosofare: per modo tuttavia da schivare i mentovati errori. I tanti materialisti del nostro tempo, dei quali testè dicevamo, si differenziano da quelli dell' antica Grecia solamente in questo, che i primi professano opinioni ripugnanti alla religione ed all' ordine morale con più chiara coscienza, che non fecero i secondi, e le sostengono col presidio di più ampia dottrina. Quello, che i Gionii (in quanto ne siamo ragguagliati da Aristotele) soltanto non avevano ancora trovato, per difetto di più profonde conoscenze intorno alla natura, ciò appunto è stato dagli odierni materialisti, con grande risolutezza, negato e combattuto. Vero è, che i fondatori della nuova scienza naturale hanno data la preferenza alla dottrina della scuola gionica sopra la socratica, senza farsi per questo colpevoli dei lamentabili errori di quella; e Bacone non meno, che il Gassendi, ed anche più il Cartesio affermarono la differenza essenziale, che passa tra lo spirito e la natura, tenendosi lontanissimi dal volere spiegare l'origine delle cose, senza la creazione, o dallo sconoscere l'inter-

vento di Dio nell'universo. Ma è vero non meno, che essi giudicarono, Democrito ed Epicuro avere pensato più giustamente, che non Platone ed Aristotele, intorno alla materia, dalla quale la natura forma le sue sostanze, ed intorno alle forze ed alle leggi da Dio poste nella stessa materia. E pertanto essi, per rispetto alla scienza naturale, professarono i principii di quegli antichi filosofi della Grecia.

Alla stessa maniera le specolazioni degli Eleati si mantennero fino ai nostri giorni: e quantunque dagli Alessandrini e dai posteriori Panteisti furono piuttosto riprodotti i pensieri di Platone; si può tuttavia affermare, che questi furono adoperati al solo intento di perfezionare la teorica fondamentale degli stessi Eleati, secondo la quale quelli furono interpretati. Un siffatto perfezionamento è compiuto nel Panteismo logico della filosofia d'identità; ed il concetto dominante degli Eleati, che tutto sia uno per l'idea, ed, in quanto è siffattamente uno, esso tutto sia Dio, è condotto innanzi in tutti i rami della scienza filosofica (1). Ciò che furono il Gassendi ed il Cartesio verso la filosofia materialistica, è al presente il Günther verso la scuola hegeliana; val quanto dire egli non solamente accetta l'assioma dell' identità del pensiero coll'essere, il quale assioma è da lui appellato concetto fondamentale della filosofia tedesca (2); ma eziandio fa arrivare ogni sostanza, perfino la divina, alla coscienza, ed effettuare, com' egli parla, se medesima per via di un processo dialettico incedente tra le contrarietà; e vuole final-

(1) Cf. Staudenmaier, *Esposizione e Critica del sistema hegeliano*, pag. 33-150.

(2) *Eur. ed Hera.* pag. 194.

*

mente, con questo procedimento ideale, spiegare la generazione delle cose naturali dall' originario essere indeterminato della naturale sostanza. Ad onta di ciò, egli è fermamente risoluto di schivare gli errori panteistici del sistema hegeliano; anzi, che più è, si propone il còmpito di difendere, contro di quelli, l' essenziale distinzione di Dio dal mondo, e l' origine di questo per virtù di creazione.

Ma mentre, per ottenere una migliore filosofia naturale, il Cartesio ed il Gassendi toglievano in prestanza dai Gionii e da Epicuro i loro principii ed il loro metodo, come il Günther li toglie dagli Eleati e dall' Hegel; i Teologi della nostra Chiesa, fino nel passato secolo, sull' esempio dei Padri, hanno, con grandissima concordia, giudicato, la vera filosofia doversi trovare nella scuola socratica; e si studiarono, nella maniera già mostrata più sopra, di migliorarla e di compierla. Ma essi furono, precisamente nei testè ricordati punti, acerbamente investiti dai soprascritti filosofi cristiani. La scuola cartesiana ha fatto ogni sforzo, non pure per contraddire, ma per rendere contennenda la loro dottrina, intorno alla essenza dei corpi. Il Günther poi rimprovera loro, che, appunto per questa dottrina della materia e della forma, non seppero concepire la essenza dell' uomo, e che affermarono bensì la distinzione tra lo spirito e la natura, ma si adoperarono indarno a propugnarla. Sarebbero pure stati questi Teologi bene disgraziati nel determinare la relazione tra Dio ed il mondo, e nella teorica della creazione; tanto che, lungi dallo sterpare, avrebbero mantenuti e fecondati i semi di errore, che il Günther vuole trovare nella dottrina di Platone e di Aristotele.

Quindi noi desumiamo il soggetto delle investigazioni, che siamo per cominciare. Nel presente Trattato noi considereremo ciò, che la Scolastica, sulle orme di Platone e di Aristotele, insegnò intorno alla essenza ed all' operare delle cose naturali, per paragonare, nel seguente, la dottrina del Günther con quella dell' antichità, sopra la natura dell' uomo, e trattare nell' ultimo della cognizione di Dio, della sua relazione al mondo, e notantemente della Creazione.

CAPO II.

ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA SCOLASTICA INTORNO ALLA ESSENZA DEI CORPI.

668. Da che l' antica filosofia fu scacciata dalle scuole, in peculiar modo la sua dottrina intorno alla essenza dei corpi è non pure lasciata, ma messa al tutto in dimenticanza. Nelle Opere, che nel nuovo tempo, discutono le quistioni di naturale filosofia, di quella comunemente si fa o nessuna, o certo un' assai superficiale menzione. Quindi avviene, che noi siamo costretti a cominciare questo Capo con una dichiarazione alquanto ampia della dottrina stessa, per esaminare nei seguenti ciò, che può essere recato in mezzo, per istabilirla e difenderla; nè già pretendendo, che la sia una verità superiore ad ogni dubbio, ma solo per dimostrare, che essa, anche nei nostri giorni, merita di essere non ispregiata per frivolezza, ma meditata con serietà; ed in peculiar guisa viene giustificata per tutto ciò, che suole prodursi contro il Meccanismo della dottrina degli atomi, e contro la necessità pretesa del Materialismo.

I.

Della Materia Prima.

669. Come noi già indicammo, il proprio carattere della dottrina aristotelica e scolastica, non deve cercarsi nello stabilire, che essa fa, darsi nei corpi una materia come determinabile, ed una forma come determinante; ma piuttosto nell' insegnare, che qualunque corpo è costituito da una materia, la quale per sè è *indeterminata,* e però è incapace di esistere da sè sola, e di una forma, la quale, determinando tutto il sostanziale essere del corpo, è *parte della sua essenza.* Di qui una tale materia si appella *Materia prima,* ed una tale forma *Forma sostanziale.* Facciamo di chiarire questa spiegazione per ciò, che ha di opposto alla dottrina atomistica.

Se da una parte le sostanze naturali sono divise in parecchie e molto determinate diverse specie, noi vediamo dall' altra, che queste stesse non pure in moltiplice maniera si mutano, ma eziandio, che le une si cangiano nelle altre. Per le forze risolutive della natura, le più perfette sostanze sono sciolte nella materia elementare, come, per converso, colle forze formatrici e generatrici, da questa medesima materia sono prodotti corpi di tutte le specie. Ora la dottrina atomistica afferma, che, per quanto quel risolvimento, come effetto di mezzi chimici, possa essere prolungato, deve tuttavolta darsi una materia, la quale non possa venire più oltre nè risoluta, nè tramutata in altra. Essi pertanto attribuiscono a questi atomi una qualità essenziale, la quale essi non potrebbero perdere,

e per conseguente la debbono mantenere, quando sono riuniti a costituire il corpo. Secondo ciò, le qualità proprie e le attività, che nelle diverse specie di corpi si manifestano, hanno la loro cagione unicamente nell'accozzamento di quella immutabile materia; talmente che l'essenza del corpo, quando noi la paragoniamo colla materia, da cui è formato, è posta nella combinazione della materia stessa; e quando la paragoniamo con corpi di altre specie, è posta parte nella diversità della materia (in quanto almeno non si ammetta l'omogeneità degli atomi), e parte nel modo, ond'essi sono tra loro collegati.

Per contrario, gli Scolastici, con Platone ed Aristotele, affermarono, che, nelle sostanze naturali, oltre alle parti materiali costitutive ed al loro collegamento, si dia un principio reale del loro proprio essere ed operare. Il proprio essere, che la materia ha: esempligrazia, nell'oro o nell'albero, l'essere oro, l'essere albero, non si spiega, in loro sentenza, dalla natura e dalla unione di elementi, i quali rimangano dopo la loro risoluzione; ma vi è uopo di una qualche cosa, da cui tutto ciò, che, come materia, trovasi in questo corpo, sia determinato ad essere corpo di questa specie: oro od albero. Anzi la propria attività, che è in questi corpi, non è semplice conseguenza dell'accozzamento della materia elementare; ma è determinata da quel medesimo principio dell'essere suo. Il tramutamento poi dei corpi consiste in questo, che quelle forme sono generate e distrutte nella materia. E perciocchè questo vale non meno per gli elementi e (direbbero al presente gli Scolastici) per la materia chimica, che pei corpi misti; ne sèguita, che la ma-

teria, la quale dalla forma è determinata all' essere, per sè, cioè a dire considerata senza la forma, non appartiene ad alcuna specie di corpi semplici, ma è piuttosto una qualche cosa, che può essere determinata a qualsiasi specie di corpi semplici o misti. E questa è la spiegazione, che di lei dà S. Tommaso, rimettendoci, al tempo stesso, a S. Agostino e ad Aristotele (1).

670. E veramente, con quel: *nec quid, nec quale, nec quantum,* non si voleva dire altro, se non, che la materia, distinta dalla forma, non ha alcuna quantità o qualità, e neppure alcuna natura od essenza determinata di corpo (2). I Cartesiani, e generalmente i professori di Atomismo, hanno in varie guise schernito quel pronunziato; ma S. Agostino loda Dio, che lo abbia assistito a concepire il profondo senso di quello. « Non fosti tu (dice egli), o Signore, che m' insegnasti come, prima che tu formassi e distinguessi questa informe materia, essa non era alcuna cosa, non colore, non figura, non corpo, non spirito; e nondimeno non al tutto niente? essa era una certa informità senza alcuna specie (3). » E tosto il santo Dottore descrive

(1) Communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta, praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum l. 12. Conf. et l. 1. super Gen. ad litt. (c. 14. et 15.) et per Philosophum l. 7. Metaph. *Quaest. de spirit. creat. a. l.*

(2) Λέγω δ' ὕλην ἡ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥριστον τὸ ὄν. *Metaph. l.* 7. (*al.* 6.) *c.* 3.

(3) Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? erat quaedam informitas sine ulla specie. *Conf. l.* 12. *c.* 3.

come egli era arrivato ad un tale concetto. Egli avea udito parlare molto sopra la materia informe, ma da tali, che neppure essi capivano ciò, che tuttavia chiamavano così. Di quì da quel nome egli pensava, non tanto a qualche cosa, che fosse senza forma, e però nel vero senso informe; ma piuttosto a qualche cosa mancante di una forma appropriata, e che però era sformato o deforme. Certo egli conosceva, che, per pensare ad un veramente informe, avrebbe dovuto rimuovere dalla mente ogni resto di qualsiasi forma. Ma ciò, che fosse senza alcuna forma, gli sembrava piuttosto affatto non essere, e non bastava a pensare l'informe, come qualche cosa, che fosse mediana tra il formato o determinato ed il nulla. Ed ei non bastava, perchè colla immaginativa si rappresentava sempre e solamente corpi già formati, e questi faceva alterare e tramutare. Come prima nondimeno si appressò ad afferrare più profondamente la stessa natura del corpo e la sua mutabilità, e tosto cominciò comprendere, come i corpi non potrebbero tramutarsi, nè perdere una forma e riceverne un'altra, se in essi non fosse qualche cosa, che, senza essere un nulla, fosse informe: qualche cosa reale bensì, ma indeterminata (1). Ed egli avrebbe temuto di stancare il suo lettore, se avesse voluto dire tutto ciò, che Dio, per mezzo di quel concetto, gli avea largito. « La mutabilità delle cose mutabili è capace di tutte le forme,

(1) Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque varianteu; et inteudi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse, quod fuerant, et incipiunt esse, quod non erant; eundemque transitum de forma in formam per iuforme quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. *Ibid. c.* 6.

in cui si mutano le cose mutabili. Ma quella che è essa mai? E forse corpo? è forse spirito? è forse una specie di corpo o di spirito? Se potesse dirsi un niente, che è qualche cosa, ed è ciò, che non è, questo appunto la direi; e tuttavolta già era, come che fosse, per potere ricevere queste specie visibili e composte (1).

671. Più di una difficoltà coteste locuzioni del santo Dottore potrebbero offrire. Ed innanzi tratto, si osservi, che, quando la materia vien detta *Mutabilità*, l'astratto tiene il luogo del concreto, essendo la materia quello, che sta come fondamento a tutti i mutamenti delle sostanze naturali: il mutabile nelle cose mutabili. Ma quando il Santo domanda, se essa sia corpo o spirito, e risponde non essere altro, che una qualche cosa, che può essere determinata alle diverse specie di cose, sarebbe certo un triste strafalcione, se altri quinci inferisse, che, secondo S. Agostino, potrebbe la materia essere informata sì, che ricevesse l'essere dello spirito. Dal non appartenere la materia ad alcuna specie di corpo, sèguita, che essa in sè neppure è corpo, essendo impossibile, che alcuna cosa sia corpo, senza essere corpo di una qualche specie. Come dunque la materia dalla forma, che la determina, riceve il primo e proprio essere di una specie di corpo, così deve eziandio ricevere per quella l'essere corpo. Quantunque poi la materia di per sè sola non sia corpo, e però non abbia neppure alcuna com-

(1) Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles? Et haec quid est? Numquid corpus? numquid animus? numquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid, et: est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas. *Ibid.*

piuta attualità; essa nondimeno è un tal *certo che*, il quale, quando viene determinato e quindi attuato, non può venire determinato, se non ad essere corpo; cioè una sostanza, le cui parti stiano le une fuori delle altre nello spazio. E che S. Agostino non intendesse dire altro, che questo, si fa manifesto da ciò, che alla domanda: se la materia fosse un corpo od uno spirito, egli risponde, quella essere una qualche cosa, la quale esiste solamente, in quanto può ricevere le forme delle cose visibili e composte. Ciò suona ben chiaramente, quella non essere corpo, ma una qualche cosa capace di venire formata a corpo di qualsiasi specie.

672. Pure queste ultime parole del santo Dottore sembrano altresì indicare, che la materia, comechè divenga corpo per la recezione della forma, fosse già tuttavia o potesse essere. Ma S. Agostino in un' altra occasione dichiara, in termini molto espressivi, il contrario. Trattando della creazione, egli osserva, che per la terra, la quale era *inane e vacua,* e per le acque, *sopra cui si recava lo spirito di Dio,* alcuni intendevano la propria terra e le proprie acque, siccome quella non informe, ma deforme materia, dalla quale Iddio foggiò lo svariato mondo corporeo; ma che si poteva eziandio intendere la materia fondamentale, che non ha alcuna forma, e per conseguente non è nè terra, nè acqua: e così Mosè, affine di esprimere il pensiero difficile a concepire di una materia al tutto informe, che sta nel fondo di tutti i corpi, avrebbe tra questi scelti i nomi di quelli, che alla materia stessa stanno più d' appresso. Da questa ultima interpretazione (ed è quella, che il Santo preferisce, e della quale, nel

citato luogo delle sue *Confessioni*, tratta diffusamente) non vuole che s'inferisca, che quella terra e quelle acque siano state create innanzi alle cose da esse formate. Così si può dire, che la voce sia la materia delle parole, e queste si possono chiamare *Voci formate*. Ma siccome chi parla non produce prima le voci informi, e poscia le compone, per dare loro una forma; così Iddio non ha prima creata la materia informe, e poscia l'ha formata in determinate nature, ma piuttosto da principio produsse, nel punto stesso, la materia colle forme. Nondimeno, poichè questa materia è qualche cosa, anche prima della formazione, benchè di sola priorità di natura e non di tempo, però la Sacra Scrittura potè nella narrazione distinguere i tempi, i quali nella creazione stessa non furono distinti (1).

Un siffatto modo d'intendere fu universalmente abbracciato dagli Scolastici, i quali notavano (ciò, che pure già si trovava nelle parole di Agostino), come con quello non ripugna ciò, che leggiamo negli altri Padri, e segnatamente in Ambrogio (2), in Basilio (3)

(1) Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem, qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit: formatam quippe creavit materiam.... Sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud, quod inde fit; potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. *De Genesi ad litt. l.* 1. *c.* 15.

(2) Hexam. l. c. 8.

(3) Hexam. hom. 2.

ed in Cipriano (1). Perciocchè, quando essi dicono, che Iddio da principio ebbe creata una materia informe, intendono per questa, non la materia destituta di qualsiasi forma, ma piuttosto quella, la quale non ne ha ancora altra, che la molto imperfetta forma elementare di acqua, per esempio, o di terra. Con questa dunque fu creata la materia; ed allora, per la potenza del Creatore, fu formata, secondo i gradi distinti dai sei giorni della Creazione, ad essere sempre più perfette sostanze. Ma gli Scolastici (2) in questa occasione sogliono dire, che la materia senza alcuna forma non può avere alcuna esistenza; ed i motivi, che di ciò reca S. Tommaso (3), tendono a mostrare, che la materia informe ed attuale acchiude una contraddizione, e però neppure per un miracolo della divina onnipotenza sarebbe possibile. Ciò fu nondimeno impugnato dallo Scoto (4); e quantunque i posteriori Scolastici, quasi senza alcuna eccezione, concedano non darsi materia senza forma, nè, secondo le leggi della natura, potersi dare; nondimeno alcuni, e tra essi anche il Suarez (5), consentivano allo Scoto, non si potere di ciò dimostrare l'impossibilità assoluta. Noi nel paragrafo seguente toccheremo questa controversia, solamente in quanto è uopo a dichiarare la relazione della materia alla forma, e per quella la natura della stessa forma.

(1) In Genesin hom. 2.

(2) Mag. sent. l. 2. dist. 12. S. Bonav. ibid. art. 1. q. 1. Hugo a S. Vict. De sacr. l. 1. p. 1. c. 4. Aegid. in l. 2. dist 12. q. 3. a. 2.

(3) S. p. 1. q. 66. a. 1 De pot. q. 4. a. 1.

(4) In l. 2. dist. 12. q. 1.

(5) Metaph. Disp. 15. sect. v.

II.

Della forma sostanziale.

673. Abbiamo già avuta occasione di mettere in nota i vari significati, che la voce *Forma* può avere (n. 219.). Essa importa non rade volte ciò, secondo cui la cosa è formata o figurata; e così vale modello, esemplare, eziandio quando questo, delineato solamente nella mente creatrice, è idea. Anche l' immagine conoscitiva, mediante la quale l' anima riproduce in sè, secondo una certa somiglianza, l' oggetto appreso, è appellata *forma;* quantunque, siccome è passato in uso, che ciò, a norma di cui la cosa è formata, si chiami *Modello* od *Idea,* secondo che questa è oggetto esteriore o pensiero , così gli Scolastici sogliono significare piuttosto col nome di *specie* ciò, per cui mezzo si trasmette all' anima la conoscenza delle cose. In ambedue i casi è nominata *forma* ciò , che non si trova nelle cose stesse, ma sta fuori di loro, benchè con relazione a loro ; e perciò è una significazione impropria. Certo , ogni qual volta noi consideriamo l' idea e l' immagine conoscitiva nella loro relazione allo spirito, in cui sono, troviamo bene, che esse sono forme nel proprio senso , ma non delle cose , piuttosto dello spirito , che conosce; e tali sono, appunto perchè determinano la facoltà conoscitiva ad apprendere questo piuttosto , che qualunque altro oggetto. La forma dunque, nel proprio significato, è qualche cosa nell' oggetto, di cui è detta forma, ed è in esso il principio della sua determinazione *(principium formale)*. Siccome tale, deve la forma essere distinta dal

principio operativo *(principium effectivum)*, dal quale è prodotta la cosa colla forma, ovvero la sola forma in cosa già esistente. E ricordi il lettore di giovarsi della somiglianza recata da S. Agostino. Ella è certo la voce, che produce i toni; ma nessuna voce può suonare, senza emettere un suono determinato in questo od in quel tono. Or bene, ciò, che conferisce al suono questa determinazione, è la sua forma: esso può certo stare senza questa o quella, ma non mai senza alcuna. Quì il principio effettivo (la cagione nel più proprio significato) produce la cosa colla forma: ma lo scultore produce la forma nel marmo già esistente.

In questi esempii tuttavia noi abbiamo forme solamente *accidentali*. Ora, per distinguere le forme accidentali dalle *sostanziali*, richiamiamo alla mente un altra significazione, che può darsi alla voce forma. Come testè notavamo, anche la natura e l'essenza delle cose sono dette alcuna volta forma; e ciò perchè queste determinano tutto l'essere e l'apparire delle cose. Ma essa, dicevamo noi, distinguesi dalla forma sostanziale per l'aggiunto di *metafisica*, poichè una tale forma si distingue dalla cosa solamente pel nostro pensiero: nella realtà è la stessa sua sostanza. La forma sostanziale pertanto non è l'essenza, ma è piuttosto una parte di questa, ed ha il suo soggetto nell'altra, alla quale comunica la propria determinazione. E quinci emerge la differenza tra la forma sostanziale e l'accidentale. Essa differenza dimora in questo, che l'accidentale ha per suo soggetto una sostanza già compiuta, ed in questa si fa principio di una determinazione, che rimane fuori della

sua essenza; laddove la forma sostanziale ha per suo soggetto quella materia, la quale solamente nella congiunzione con lei diviene una sostanza compiuta, in quanto questa materia, in virtù di quella forma, diventa sostanza in una data specie, e riceve quella prima determinazione, che è la condizione per esistere ed il fondamento di tutte le altre determinazioni.

674. Questa significazione, testè dichiarata, secondo la quale, la forma è nelle cose il principio delle loro sostanziali od accidentali determinazioni, vale, nella filosofia siccome propria, e le altre debbono considerarsi come derivate. Ma poichè la filosofia attinge per lo più le sue indicazioni dall'usuale linguaggio nella vita comune, noi dobbiamo tanto più tornare a questo, quanto che gli Scolastici stessi quinci appunto sogliono dilucidare il concetto della forma sostanziale. Ora nei comuni parlari forma importa altrettanto, che la *figura*, cui la natura o l'arte dà ai corpi. Nondimeno anche quì è notevole una differenza non vuota di significato: noi accoppiamo alla voce forma il concetto, se non di bellezza, come fanno i latini, certo di regolarità, od almeno quello di determinazione. Perciocchè quando noi di alcuna cosa diciamo, che non ha alcuna forma, vogliamo con ciò significare, la sua figura essere così priva di regola, che non si vegga come si abbia ad indicare o definire. Ma comunque ciò sia, in istretto senso non si dà alcun corpo, od alcuno esteso, il quale non abbia una figura, ed anzi una determinata figura, e però una forma. Sogliono dunque gli Scolastici dire con Aristotele, che la figura si riferisce a ciò, che per lei è figurato, come la forma alla materia; e per quanto la figura sia solo un ac-

cidente, sogliono tuttavia con questa somiglianza spiegare la forma sostanziale nella sua opposizione all' accidentale. Ma, per intenderla dirittamente, è uopo nel figurato prescindere dalla sua sostanza, ed in esso considerare solamente ciò, per cui è capace della figura: un figurabile, per un modo di dire. Sia oro, marmo, o cera, però solo, che è corpo, e, come tale, è esteso, esso può ricevere diverse figure, e ne deve avere una qualsiasi, quantunque nessuna gli sia essenziale. Come dunque il figurabile si riferisce alla figura, così si riferisce la materia prima alla forma sostanziale. Perciocchè alla maniera, che la figura fa del figurabile il figurato, nella medesima la forma fa della materia il corpo; e come il figurabile può ricevere qualunque figura, e non può essere senza una qualche figura, in somigliante modo la materia può divenire corpo di qualunque specie, e per conseguente può ricevere in sè tutte le possibili forme, ma deve, per esistere, essere determinata ad una specie di sostanza corporea, per mezzo di una qualche forma.

675. Ora si osservi, come un esteso può essere suscettivo di qualunque figura nella sola condizione, che la sua natura, benchè ne richiegga una qualsiasi, non ne richiede questa o quell' altra. Stante che, se fosse posto nella natura di un corpo il non esistere altrimenti, che sotto una certa figura, poniamo di rotondo, certo la sua figura potrebbe ricevere sempre svariate alterazioni, a patto nondimeno, che esse non togliessero via il rotondo, del quale sarebbero modificazioni od accidenti. Per ciò dicevamo pocanzi, che, in questa somiglianza, è uopo prescindêre dalle altre qualità delle cose corporee, per considerarle sem-

plicemente siccome figurabili. Mercecchè solamente così essa corrisponde alla materia prima, della quale si parla dalla Scolastica; giacchè questa però appunto può, per la forma corrispondente, diventare qualsivoglia specie di corpo, perchè in sè e per sè non appartiene ancora a veruna specie di corpo (1). Per contrario, quando altri cogli atomisti ammette, che la materia, di cui costano i corpi, abbia già, secondo la sua natura, le qualità di una qualunque specie di corpo, di ossigeno, per esempio, o d' altra somigliante, allora séguita di necessità, che tutte le ulteriori determinazioni non si possano riferire a quella prima ed essenziale, se non come accidentali; e però tutte le sostanze naturali, secondo la loro natura, sarebbero solamente ossigeno con certe altre proprietà a quello sopravvenute. Questo comprese il Gassendi; e quindi volle, che gli atomi; fuori della corporeità, non avessero altre proprietà determinate. Intorno a che omettiamo di dire, come sia inconcepibile, che di questa materia atomica, la quale è senza alcuna proprietà, si possano, pel solo moto, e per la diversa combinazione, costituire le diverse specie di naturali sostanze; ma certo sfuggì al Gassendi, che non possono darsi atomi, i quali siano corpi, senza appartenere a veruna specie di corpi, come non si possono dare dei bruti, che siano solamente bruti, e non di una determinata specie di bruti. Tuttavia senza per ora entrare in dimostrazioni, ci basti chiarire la dottrina degli Scolastici.

(1) Di già Platone aveva chiarito ciò coll' esempio della cera capace di ricevere qualunque figura, e del fluido, al quale si può innestare qualsiasi odore. *Timeo, Opp. Tom. III, pag.* 50. 51.

Ora per illustrare eziandio la differenza, che corre tra la forma sostanziale e l'accidentale, giovandosi del soprascritto paragone, essi osservano, inoltre, come, quantunque nessuno esteso, e però altresì nessun corpo possa essere senza una qualche figura; tuttavia l'essere del corpo non dipende dalla forma, che gli dà la sua figura. E converso questa forma presuppone la sostanza del corpo. Il figurato, se non di tempo, certo di natura è prima metallo, pietra, legno, cera, che non sia rotondo, prisma quadrato. La ragione di ciò è, che il soggetto, il quale riceve la forma, ond'è figurato il corpo, non è soggetto *primo*. La *estensione* del corpo è il prossimo soggetto della figura, essendo la estensione quella, che dalla figura è determinata. Ora la stessa estensione presuppone la *sostanza* del corpo, come soggetto; perciocchè è questa sostanza, la quale è estesa, e noi anche quì dobbiamo dire: prima è (secondo il principio e la sostanza) il corpo, e quindi il metallo, la pietra e via dicendo, di quello che sia il suo essere esteso. Ma ciò non può venire affermato della forma, per la quale questo è determinato ad essere corpo, e corpo di questa specie. Il soggetto di questa forma è la materia prima, la quale non ha alla sua volta un altro soggetto, ma essa è soggetto primo, e quindi l'essere, al quale questa forma lo determina, è altresì *essere primo*, e, siccome tale, è il fondamento di qualunque altro gli sopravvenga, ed il quale però si chiama accidentale (nn. 91, 596).

676. Per queste dichiarazioni si fa manifesto, che l'antica Scolastica, dalla sua teorica intorno alla materia ed alla forma, non senza ragione inferiva, che la materia prima non potrebbe in alcun modo esistere

senza la forma sostanziale. Posciachè questa materia non sussiste in alcun soggetto, ma piuttosto essa medesima è il soggetto primo; quando essa senza forma avesse l' essere, potrebbe eziandio darsi senza la forma una sostanza in sè compiuta, un essere per sè; e così tutte le forme, che essa in sè ricevesse, potrebbero solamente determinare sempre più questo primo sostanziale essere, come accidenti; ed anzi, pel motivo medesimo, non potrebbero nella natura nuove sostanze costituirsi, nè finire le costituite. Nè si può opporre, che la materia essendo indeterminata, quantunque già esistente, pure dalla forma sarebbe sempre più compiuta in ragione di sostanza di questa o di quella specie. Perciocchè primamente, ciò sarebbe un perfezionamento di cosa, che già esiste, e non quel primo compimento, che è necessario, perchè la cosa nel suo essere sussista. Ma, oltre a ciò, dall' essere la materia in sè indeterminata si deve piuttosto inferire, che essa assolutamente, senza la forma, non può avere alcun essere. Se noi consideriamo la materia non in astratto, ma come si trova nel corpo, vedremo, che essa è in quello una cosa attuale, ma tale è in unione della forma; e questa cosa attuale è lo stesso corpo, poichè il corpo non è altro, se non la materia determinata dalla forma. Così la materia nel corpo è qualche cosa, la quale è determinata ad essere corpo di questa specie, ma che può essere determinata a qualsiasi altra specie. Ora quantunque essa per sè stessa sia indeterminata, ha tuttavia questa determinazione, che solo ad una sostanza corporea può venire determinata; e però non può al tutto avere altra maniera di essere, che la propria dei corpi. Che se è così, non potrà neppure

esistere senza essere corpo, e corpo di una qualche specie; il che non si facendo, che per la forma, che la determina, essa, senza di questa, non potrà avere alcuna attualità.

Per esprimere questo medesimo pensiero in diversa maniera, osserviamo, che la materia è ciò, che può essere corpo di qualunque specie, e può divenire attuale, solo sotto la condizione, che sia corpo di una qualche specie; e corpo di una qualche specie è solamente per la forma: tanto che quella si riferisce a questa, come il potenziale a ciò, che lo fa attuale. Quindi insegna S. Tommaso, l'affermare, che la materia senza la forma possa essere attuale, sarebbe il medesimo, che affermare, qualche cosa potere essere attuale senza ciò, per cui è in atto (1).

677. Per farsene un concetto anche più giusto, fa uopo non preterire, che la materia non è un potenziale, come un nudo possibile, cioè un pensabile od immaginabile; ed anche meno la forma è un attuale, come qualche cosa che produce, e neppure come l'esistere del corrispondente possibile. Percioc-

(1) Si materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu. Hoc enim creatio importat: creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem, quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu. *S. p.* 1. *q.* 66. *a.* 1.

Quidquid in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius: unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. *De pot. q.* 4. *a.* 1. – *S. Bonav. in l.* 2. *Dist.* 12. *a.* 1. *q.* 1.

La seconda ragione, recata da S. Tommaso, è stata da noi qui sopra esposta in maniera alquanto diversa, affine di occorrere così alle obbiezioni mosse dai recenti Scolastici.

chè nè la materia genera la forma, nè questa quella; ma la materia è un potenziale come un soggetto, il quale, essendo da sè indeterminato, non può esistere, senza avere in sè la forma determinante. Intanto dunque la materia è attuata per la forma, in quanto quella ha in questa ciò, che le è necessario per potere essere attualmente; vale a dire la determinazione. Allo stesso modo la forma (intendi la corporea) ha uopo, come di soggetto, della materia, fuori della quale non può essere prodotta, nè esistere. Pertanto la materia e la forma sono reciprocamente cagioni del loro esistere; quantunque non come cagioni generanti o producenti: il che sarebbe una contraddizione; ma la materia come soggetto *(causa materialis)*, e la forma come principio differenziante *(causa formalis)* (1). Il perchè non si ha alcun motivo di stupirsi, quando S. Tommaso non rade volte afferma, che la forma conferisce alla materia l'essere attuale; mercecchè esso espressamente dichiara, ciò farsi dalla forma, non come causa generante o producente, ma piuttosto come causa determinante *(formale)* (2). Secondo il nostro modo di parlare, la materia e la forma sono tra loro scambievolmente condizioni della esistenza; ma la causa della esistenza stessa è per ambedue quella, che produce il corpo costituito da esse. Ora apparisce altresì, che la forma non dev'essere pensata, come l'essere della

(1) In causis contingit, quod idem est causa et causatum secundum diversum genus causae .... Secundum genus causae materialis, materia est causa formae, quasi sustentans ipsam; et forma est causa materiae faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. *In l. 4. Dist. 17. q. 1. a. 4. sol. 1.*

(2) Anche in altre congiunture egli si esprime, intorno a ciò, con precisione: *De Verit. q. 28. a. 7. Cont. Gent. lib. 2. c. 68. n. 2.*

materia o del corpo. L'essere è piuttosto l'attualità *(actus)* della sostanza corporea, costituita dalla materia e dalla forma; e però quell'essere si riferisce alla stessa forma, come attualità di lei. E per servirci di una somiglianza di S. Tommaso, l'aria può risplendere od essere lucida, solo perchè è diafana; ma la sua diafaneità non è per questo la sua luce, e solo può dirsi principio di questa, in quanto rende l'aria suscettiva della luce. Così la materia non può avere alcun essere senza la determinazione, che le è data dalla forma; tuttavia la determinazione non è l'essere: e la forma è solo il principio di questo, in quanto la materia, per lei determinata, è una sostanza compiuta, e, come tale, è soggetto capace dell'essere (1).

Da questa dottrina pertanto, intorno alla relazione della forma colla materia, non segue altro, salvo che questa come non può essere creata senza la forma, così non può neppure perdere una forma, senza che all'istante medesimo ne riceva un'altra: il che vale altrettanto, che dire, non potere essa cessare di essere corpo di una specie, senza cominciare ad essere corpo di un'altra specie. Ed in questo propriamente consiste la natura dei corpi e l'imperfezione del loro essere materiale, che in essi si cangia eziandio il principio determinante del loro essere sostanziale; e però possono essere gli uni tramutati negli altri. Secondo ciò, solamente la potenza creatrice, la quale produce

(1) Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus; per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 54. *n.* 3.

la materia e la forma, è, nel pieno significato della parola, cagione efficiente del loro essere; ma le forze naturali, le quali fanno, che in essa materia si cangi la forma, sono cause efficienti in senso ristretto. Perciocchè per esse i corpi non cominciano o cessano di essere, secondo il loro tutto *(simpliciter)*, ma solamente cessano di essere ciò che erano, e cominciano ad essere ciò che non erano.

678. Affine che le date dichiarazioni siano più pienamente comprese, dobbiamo qui soggiungere ciò, che la Scolastica insegna, intorno alla *Unità* della forma sostanziale. Siccome qualunque specie di corpo acchiude ciò, che a tutti i corpi è comune, la corporeità; così le più alte specie contengono le perfezioni delle inferiori. Nel lione, esempligrazia, noi troviamo, oltre alle proprietà, che lo distinguono dagli altri bruti, eziandio quelle, onde tutti i bruti sovrastano alle piante, e queste ai minerali, ed i minerali alla materia elementare. Forse che, per questo, dobbiamo noi considerare come moltiplice ciò, per cui il lione è ciò che è, la sua forma sostanziale; sicchè esso per una forma sia corpo, per un'altra vivente vegetativo, per una terza vivente sensitivo? Nulla meno! Quando ciò fosse, la sola prima forma sarebbe sostanziale: le altre non potrebbero essere, che accidentali. Perciocchè la forma sostanziale si chiama così, appunto dal determinare, che fa, l'essere sostanziale. Ora l'essere sostanziale, come già spesso fu detto, si differenzia dall'accidentale appunto in questo, che non presuppone nella cosa un altro essere; ma è il primo essere: quello, per cui la cosa per sè è, e sussiste. Se dunque in una medesima sostanza naturale si des-

sero più forme, delle quali una la determinasse ad essere corpo, un' altra corpo vivente, una terza corpo sensitivo, già solamente la prima sarebbe forma sostanziale, e solo sostanziale sarebbe l' essere per lei conferito; di che saremmo condotti anche noi alla conchiusione, che le sostanze naturali, dalla polvere fino ai più perfetti bruti, si divariano solamente nel loro essere accidentale; ma quanto al sostanziale, sono tutte della stessa specie (1).

Le forme, per le quali la materia è determinata in isvariate e tra loro subordinate specie di corpi, secondo le cose dette, si diversificano in questo, che la forma di una specie alta, oltre le perfezioni della specie inferiore, ne conferisce un'altra propria di quella.

(1) Inter omnia *esse* est illud, quod immediatus et intimius convenit rebus, unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod dat materiae *esse simpliciter*. Ipsa enim est, per quam res est hoc ipsum, quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse *secundum quid*, puta esse magnum, coloratum vel aliquid tale. Si qua ergo forma est, quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet, quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet, quod sit substantia in actu, et secundum aliam, quod sit corpus, et iterum secundum aliam, quod sit animatum corpus et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliae vero omnes accidentales.... Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit, per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima et in omnibus intermediis generibus. *Quaest. disp. de anima, art.* 9. *Cf. ibid. de spirit. creat. a.* 1. *ad* 9.

Le forme più imperfette dànno alla materia, oltre alle proprietà comuni a tutti i corpi, solamente le elementari. Sopra queste stanno le forme dei corpi misti dagli elementi, le quali costituiscono la materia nei diversi minerali; nelle piante troviamo una forma, che di già è principio di vita; nei bruti da ultimo, il principio del loro essere e vivere è inoltre un principio conoscitivo, benchè imperfetto. Dicemmo, che il principio del loro essere e vivere è un principio conoscitivo; perciocchè conviene tener fermo, che, nell'ente di una specie più alta, non sopravviene alla forma, per cui essa contiene le perfezioni della specie inferiore, un'altra più perfetta forma; ma che in qualunque sostanza è un solo e medesimo il principio, come di ciò che è proprio delle inferiori specie, così di ciò che è delle più alte (1).

E perciocchè l'attività di una sostanza corrisponde al suo essere, e però le più perfette sostanze posseggono una più ampia attività; anche in ciò si deve manifestare la più alta perfezione della forma, che essa appropria il corpo ad una più estesa e più svariata attività. Nei corpi imperfetti basta, per la loro diversa attività, la diversità delle loro *qualità*. Nel fuoco, per esempio, la sua tendenza all'in su è una conseguenza della sua leggerezza, ed il riscaldare è

(1) Oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc, quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum; alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale, et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. *Quaest. disp. de anima, art.* 9.

un effetto del suo ardore. Ma nei corpi più perfetti alla moltiplice attività, che loro è propria, è richiesta una diversità di *parti*. Nelle piante, per cagione di esempio, la radice, il tronco, i rami, le foglie, ha ciascuna la sua speciale attività; ma nei bruti, per la ragione medesima, è richiesta una svariatezza anche maggiore di organi e di membra. Ma un principio solo dell' essere e del vivere conferisce alla materia questa svariata conformazione, mediante la quale il corpo è dotato di membra o di organi (1). Siccome dunque la forma sostanziale determina il proprio essere, l' essenza dei corpi, così determina il principio dell' attività propria di ciascuno, e però ne determina la natura, nella più stretta significazione della parola (n. 91).

679. Con ciò, che intorno all' unità della forma sostanziale è stato detto, sembra ripugnare una maniera di parlare degli Scolastici, la quale, anche per altri motivi, non dobbiamo qui preterire. Non pure l' indeterminato e l' informe, ma eziandio un già determinato per la forma può essere chiamato materia; e quinci la distinzione in *materia prima* e *materia seconda*. Materia seconda si nomina un corpo già costituito, in quanto è soggetto di altre determinazioni: siano queste solamente accidentali, come quelle, che lo scultore dà al marmo: siano tali, che conferiscono

(1) Secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi..... unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas, quam formae minus perfectae. Et inde est, quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium, et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. *Ibid.*

un essere sostanziale. In quest' ultimo caso, il corpo già formato, che si chiama materia, è tale, da cui una sostanza di diversa specie è generata, od è parte costitutiva di una sostanza già generata. Non dunque il solo seme è detto materia del corpo, che da quello è formato; ma eziandio nel bruto e nell' uomo la relazione del corpo verso l' anima è designata, come relazione della materia verso la forma. La quale ultima maniera di dire ha uopo di essere alquanto meglio chiarita.

In una sostanza naturale, posta in grado più alto, noi troviamo le perfezioni, che determinano i gradi inferiori: tuttavia nel modo di essere proprio di lei. Ma quella perfezione, per la quale è innalzata ad un grado più alto, può essere riguardata come una determinazione conferita ad una sostanza, che fosse già determinata per la perfezione di un grado inferiore. La sostanza dunque, in quanto ha le sole proprietà comuni a tutti i corpi, è il soggetto, che per la forma della vita riceve una nuova determinazione; ed il corpo vivo si fa, alla sua volta, soggetto, che per l' anima diviene sostanza sensitiva. Tuttavolta anche quì non si deve perdere di vista ciò, che fu detto, intorno alla unità della forma sostanziale. E così quantunque dal principio della vita o di quello della sensibilità si parli, come di due distinte forme; nondimeno resta sempre vero, quella distinzione essere solamente fatta da noi col nostro pensiero; ma nel fatto è lo stesso, unico principio, che determina il bruto ad essere sostanza corporea, viva e sensitiva. Quest' unico principio, in quanto determina la materia prima ad essere corpo, e quindi a lei unito è sostanza corporea, esso, siccome tale, in quanto è eziandio principio di vita, entra in

relazione con sè stesso, come di materia alla forma; e di nuovo, in quanto è già sostanza vivente, diviene soggètto della sensività, che ugualmente è fondata in lui (1).

III.

Della Privazione.

680. Quando dicevamo più sopra, che una cosa, la quale è tramutata in un' altra, non cessa di essere secondo tutta la sua natura *(simpliciter)*, ciò potea parere contrario ad una rilevantissima tesi della scolastica filosofia naturale. Mercecchè non potendo esistere nè la materia, nè la forma per sè, ma potendo ciascuna di esse esistere solamente congiunta all' altra, ne consèguita, che l' esistere prossimamente e direttamente si asserisce del corpo costituito da quelle; e della materia e della forma, solo in quanto esse nel corpo medesimo sono contenute, come sue essenziali parti costitutive. Ora ciò, che vale per l' essere, deve altresì valere pel divenire e pel cessare. Pertanto come io di una pianta, che sbuccia dal seme, o di un bruto, che è generato, dico, con piena verità, non già, che quelli innanzi erano non pianta e non bruto, ma piuttosto che non erano; così debbo

(1) Oportet intelligere, quod forma perfectior, secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita, et exinde est, quod corpus est genus corporis viventis, et animatum seu vivens est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma. *S.Thom.Quaest. disp. quaest. de anima, a.* 9.

eziandio di qualunque sostanza corporea, che trapassa ad essere un' altra, dire puramente *(simpliciter)*, che essa ha cessato di essere (1). Certo gli Scolastici distinguono il mutamento, che accade nella generazione e corruzione, nel proprio senso della parola, dalla semplice alterazione, precisamente da ciò, che per quello la sostanza, per questa i soli accidenti sorgono e finiscono. Ora essendo che l' essere sostanziale sia il primo, e quello propriamente, al quale nella cosa, a cui è attribuito, non ne va innanzi alcun altro, ne inferivano, che quanto, per la generazione o corruzione, diviene o cessa, puramente *(simpliciter)* diviene o cessa; laddove quanto sorge o sparisce mediante le alterazioni, sorge o sparisce solamente in alcuna maniera *(secundum quid)*.

Tutto ciò è vero: rispondiamo noi; e nondimeno la mentovata contraddizione è solamente apparente. Quando io di una mutazione sostanziale, rispetto alla cosa divenuta, dico: questo quì non era; e rispetto alla cosa finita dico: questo quì ha cessato di essere, io, colla parola *questo quì*, posso indicare la cosa, secondo la sua propria e determinata natura, ed in questo senso è vero, che essa *simpliciter* non era, ed ora è; era, ed ora cessò di essere. Ma io posso ancora con quel *questo quì* indicare le parti costitutive, onde consta la cosa; sicchè ne sarebbe il senso: tutto ciò,

(1) Fieri importat initium essendi; ad hoc ergo, ut aliquid fiat simpliciter, requiritur, quod prius non fuerit simpliciter: quod accidit in iis, quae substantialiter fiunt. Quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere, ipsum non fuisse; cum dicitur homo fit albus, non est verum dicere, quod prius non fuerit, sed quod prius non fuerit talis. *S. Thom. in Phys. l.* 1. *lect.* 12.

che questa sostanza in sè contiene; ed in questo senso non è vero, che essa *simpliciter* ha cominciato ad essere, od ha finito di essere. Perciocchè di qualunque cosa, che è tramutata in altra, rimane in quest'altra non pure specificamente, ma numericamente la materia stessa. Il perchè leggiamo negli Scolastici, eziandio là, dove espongono la ricordata differenza tra la mutazione sostanziale e l'accidentale, questa tesi universale: Dovechè nella natura qualche cosa diviene, ivi si dà sempre un soggetto, che rimane, e due contrarii, dei quali l'uno entra in luogo dell'altro nel soggetto stesso. Pertanto essi eziandio parlano con Aristotele di tre principii nelle sostanze naturali; della materia cioè come *soggetto;* della forma e della privazione come *contrarii*.

La privazione nondimeno, la quale è opposta alla forma, può essere attribuita non a qualunque materia, che sia senza forma, ma a quella solamente, che è appropriata a riceverla. Quantunque la pietra sia senza vegetazione, non per questo diciamo che *n' è privata;* e lo diremmo ottimamente di un seme non ancora sviluppato; e ci serviamo di quella espressione indicante la privazione, siccome tale, solo per quelle cose, che mancano di ciò, che, secondo la loro natura, dovrebbero e potrebbero avere. E così non delle pietre o delle piante, ma sì bene dei bruti e degli uomini noi diciamo, che sono ciechi, sordi e via dicendo. Per contrario, delle parole, le quali non esprimono altro, che l'assenza di una perfezione, ci serviamo eziandio parlando di cose, in cui quella perfezione non si può trovare; e però chiamiamo così bene un vegetale, come un bruto intirizzito, insensato.

681. Ora, che una propria privazione preceda il costituirsi delle sostanze naturali, e consèguiti il loro dissolversi, è manifesto. E di vero, ciò, che diviene qualche cosa, non è la cosa, che diviene, ma può essere; e ciò, che finisce, diviene qualche cosa che non è più quello, che poteva essere (1). Il seme come il cadavere sono *privi* di vita. Di quì, come Aristotele osserva (2), abantico tutti i filosofi naturali, quali che si avessero pensieri intorno alla natura dei corpi, ammisero gli opposti siccome principii, e si contendevano di spiegare le mutazioni della natura da ciò, che questi opposti nella materia, che sta nel fondo di tutte le sostanze, tra loro si combattevano. Secondo Parmenide, la materia di tutte le cose era una sostanza; nella quale nondimeno le moltiplici mutazioni, che, in sua sentenza, vi sono solo pel senso e non per la ragione, tutte doveano emergere dal caldo e dal freddo: e Democrito spiegava la formazione dei diversi corpi, per una omogenea materia atomica, dallo spazio vuoto o pieno, e dalle posizioni contrapposte. Ma, secondo Aristotele, questi filosofi difettavano in ciò, che essi non seppero assorgere fino agli altissimi contrarii, nei quali soli avrebbero potuto trovare veramente i principii universali. Pertanto siccome, parlando affatto universalmente, l' essere ed il non essere sono considerati come le più alte contrarietà, che possano aver luogo in un soggetto od in una materia, *l' avere ed*

(1) Omne, quod fit et corrumpitur non est, antequam fit, nec est, postquam corrumpitur; unde oportet quod id, quod per se aliquid fit, et in quod per se aliquid corrumpitur, tale sit, quidquid (quod) in sua ratione includat non esse eius, quod fit vel corrumpitur. *S. Thom. in Phys. l.* 1. *lect.* 10.

(2) Phys. l. 1. c. 7.

il non avere debbono essere le più alte. Ora la forma è quella, in virtù di cui la materia riceve e possiede ciò, che deve avere, e la privazione è quella, che lo rimuove. La forma e la privazione dunque sono le altissime contrarietà delle sostanze naturali.

682. Per quanto nondimeno sia manifesto, che dal sorgere e dal finire dei corpi si rende necessaria cotesta contrarietà, potrebbe tuttavia non vedersi ancora, per quale motivo la privazione debba essere considerata siccome *Principio*. Già altrove fu mostrato, come in filosofia non qualsiasi cominciamento, cioè a dire non tutto ciò, che in una serie è primo, ma ciò solo, che è ragione dei seguenti, è detto principio (n. 283). E però, ammesso pure, che la privazione nella materia vada innanzi alla formazione di un nuovo corpo, non per questo essa si potrebbe chiamare principio, perchè certamente non è la ragione, per cui il corpo è formato.

Per occorrere ad una tale difficoltà, è stato da alcuni detto, che la privazione, secondo la datane spiegazione, presuppone nella materia la capacità di ricevere la forma; e però suppone una disposizione in tutte le generazioni naturali. Ora una siffatta capacità e disposizione potrebbe, senza dubbio, essere considerata, come ragione, ed anzi come la forma nel suo inizio. Ma con ciò, come nota S. Tommaso (1), si è andato lungi dalla dottrina di Aristotele. Perciocchè, dato pure, che debba dirsi privata della forma solamente

(1) Secundum intentionem Aristotelis privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam vel inchoatio formae vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit. *S. Thom. in Phys. l.* 1. *lect.* 12.

la materia, la quale sia recettiva di quella e preparata a quella, sicchè la *materia privata* sia una materia prossima *(proxima ad formam)*; tuttavia è sempre vero, che Aristotele assegna come principio, non già quella recettività o preparazione, ma la privazione; altrimenti questo principio come potrebbe costituire una contrarietà colla forma? Essa *in quanto è preparata*, non si trova in opposizione colla forma; ma piuttosto, in quanto potrebbe bensì averla, e tuttavia non l'abbia, cioè ne sia ancora destituta.

Più acconciamente risponde a quella obbiezione il Suarez ivi appunto, dove distingue il principio, che è semplice cominciamento, da quello, che è ragione di ciò, che segue (1). Acciocchè una cosa sorga da un'altra, e per conseguenza questa seconda, in un senso qualsiasi, possa chiamarsi ragione della prima, non è necessario, che l'anteriore eserciti un positivo influsso nel costituirsi della posteriore, alla maniera di una vera causa; egli basta, che essa stia verso dell'altra in una necessaria relazione, sicchè l'anteriore debba di necessità andare innanzi alla posteriore, e la causa, che produce questa, debba cominciare da quella. Così il giorno secondo, per potere essere detto *secondo*, presuppone il primo; ma il secondo può bene essere senza che siagli andato innanzi il primo. E però il primo è certamente il cominciamento, pure in nessuna maniera può dirsi cagione del secondo. Ma il giorno non può sorgere, senza che la notte lo abbia preceduto, nè l'aria essere illuminata, se tenebre non vi fossero.

(1) Metaph. Disp. 12. sect. 1.

IV.

Nozione del Corpo.

683. Dopo tutto ciò, che, intorno alla essenza del corpo ed alle sue parti costitutive, è stato detto, potrebbe parere superfluo il trattare ancora peculiarmente della *Nozione del corpo*. Ma per maggiore chiarezza abbiamo giudicato, che non si dovesse quella in alcun modo trasandare.

Fu già notato, che il Cartesio, non distinguendo il corpo fisico dal matematico, dichiarò l'estensione per essenza del corpo, il quale però sarebbe niente altro, che uno spazio limitato. Ma, oltre a ciò, fu eziandio considerato, che la essenza del corpo neppure sarebbe abbastanza determinata, quando altri la dicesse una sostanza estesa *(res extensa)*. La estensione è essenziale al corpo in questo senso, che nella sua natura è posto l'essere esteso; ma non perciò si viene a dire, che essa appartiene alla essenza medesima del corpo: essa è una necessaria conseguenza, non una parte constitutiva di questa. E poichè gli Scolastici ribadiscono con peculiare insistenza questo punto, così potrebbe recare maraviglia, che, ciò non ostante, spesso nei loro scritti si scontri la definizione, corpo essere una sostanza che si estende nello spazio; o più accuratamente, corpo essere una sostanza, la cui natura esige l'esistere sotto le tre dimensioni di larghezza, lunghezza e profondità (1). Ma essi non omettevano di notare ancora, come una tale dichiarazione

(1) Substantia sub tribus dimensionibus; substantia natura sua postulans tres dimensiones.

definiva l'essenza del corpo, non secondo i suoi principii costitutivi, sì unicamente, secondo una proprietà, la quale in quella essenza stessa ha il fondamento. Così si costumò eziandio di dichiarare lo spirito per una sostanza dotata di ragione e di volontà, quantunque queste facoltà non siano l'essenza dello spirito stesso, ma siano piuttosto proprietà pullulanti da quella. E posciachè, per somiglianti proprietà, lo spirito si distingue da tutto ciò, che non è spirito, alla stessa guisa, che per l'estensione il corpo si differenzia da tutto ciò, che non è corpo, potranno siffatte locuzioni bastare nella Logica; ma nella Metafisica se ne richieggono di tali, che determinino l'essenza stessa, nella quale quelle proprietà sono fondate. Così la definizione rigorosa dichiara lo spirito per una sostanza immateriale, stante che l'immaterialità è la ragione, per la quale lo spirito è dotato d'intelletto; tanto che non può darsi sostanza immateriale, che non sia intellettiva, cioè che non sia capace di pensiero e di volontà, e nessuna sostanza intellettiva, che non sia immateriale. Questa immaterialità poi non consiste solamente nel non avere la sostanza spirituale parti, le quali giacciano le une fuori delle altre nello spazio; ma piuttosto e principalmente consiste ancora nel non essere la essenza spirituale composta di materia e di forma. Perciocchè la materialità, la propria essenza del corpo, è da cercare in questo, che in esso ciò, che determina il suo essere specifico, la forma, è realmente distinta dal soggetto, che è determinato, dalla materia; talmente che la forma cessa di esistere, e la materia deve rimanere sotto un'altra forma. Quando dunque si stabilisce, che il corpo è una sostanza com-

posta, si deve intendere di questa composizione da materia e forma, come da principii sostanziali; dei quali la composizione di parti quantitative, che è il fondamento della estensione, è una semplice conseguenza.

E quindi si può determinare se ed in quale ampiezze le voci: sostanza corporea e sostanza materiale abbiano la medesima significazione (1). Noi chiamiamo corporea una sostanza, nella cui natura è posto l'avere quantità ed estensione; e la chiamiamo materiale per questo, che consta di materia e di forma. Pertanto se la ragione, per la quale il corpo è esteso, si deve effettivamente cercare nel constare esso di materia e di forma; e se per converso ogni sostanza, la cui essenza acchiude materia e forma, di necessità deve avere quantità ed estensione; sèguita, che sostanza corporea e materiale, secondo la cosa, sono il medesimo; ma le voci in tanto differiscono tra loro, in quanto la prima nomina la cosa da una proprietà essenziale: la seconda la nomina dalla stessa essenza, la quale è il fondamento di quella medesima proprietà. Tuttavia appunto questo, che la composizione di materia e forma, e la estensione siano tra loro necessariamente connesse, non fu ammesso universalmente neppure dagli Scolastici. S. Bonaventura (2) ed alcuni altri tennero, che tutte le sostanze create, e però eziandio il puro spirito, acchiudessero una certa ma-

(1) Vedi la molto chiara esposizione, che ne fa il Suarez, *Metaph. Disp.* 36, *sect.* 1.

(2) Questa dottrina, quanto oscura altrettanto esposta a molti equivoci, non solo fu combattuta da S. Tommaso (v. più innanzi n. 796); ma eziandio venne universalmente abbandonata dagli altri Scolastici. *V. Suarez, Metaph. Disp.* 13. *sect.* 14.

teria, che si riferisse alla forma, come un potenziale. Per contrario lo Scoto (1) affermò, che una sostanza estesa e quindi corporea, la quale non fosse composta di materia e forma, e fosse semplice nella sua essenza, almeno non implicava alcuna interna contraddizione; e di quì alcuni Scolastici sostennero, cogli Arabi, che di fatto solo i corpi mutabili sopra la terra constassero di materia e forma, come di diverse parti costitutive, e non i corpi celesti, i quali, in loro sentenza, erano immutabili. Questa opinione, alla quale lo stesso S. Tommaso, nelle sue prime opere (2), inchinò, rinvenne, almeno quanto alla nuda possibilità di una sostanza semplice per essenza e nondimeno estesa, tra i più recenti, non pochi fautori, soprattutto da che cominciò a prevalere la filosofia cartesiana. Ma nei secoli anteriori la sentenza, alla quale S. Tommaso, nelle ultime sue Opere (3), con tutta risolutezza aderisce, dominò sola tra gli Scolastici di qualche rinomanza.

684. Ma lo stesso santo Dottore, nella composizione di materia e di forma, trova, non solo la cagione della mutabilità e della estensione dei corpi, ma eziandio un fondamento, pel quale il corpo è sostanza in una maniera assai più imperfetta, che non è lo spirito. Una cosa è sostanza pel non esistere in un' altra, come in suo soggetto, ma per l' esistere che fa da sè. Ora cotesto esistere per sè ed in sè nel corpo si avvera solamente per mezzo, ed, a così dire, per l' azione simultanea delle parti della sua sostanza. La forma (e

(1) In l. 2. Dist. 14. q. 1.
(2) In l. 2. Dist. 12. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 6.
(3) Summa. p. 1. q. 66. a. 2. Cf. In l. 8. Phys. lect. 20.

s' intende delle cose puramente materiali) non può stare per sè, in quanto ha uopo della materia come di soggetto, nel quale essa è: la materia non può essere per sè, in quanto per essere ha uopo di venire determinata dalla forma. E non dalla forma, ma piuttosto dalla materia avviene al corpo il non essere in altro, siccome in soggetto; e, ciò non ostante, solamente in sèguito alla unione della materia colla forma esso può esistere per sè. Al contrario, l'essenza dello spirito è tale, che in lui ciò, che determina l'essere specifico, la forma, ed il soggetto per lei determinato, cadono in un medesimo. Il corpo non è nè la sua forma nè il suo soggetto, ma consta di entrambi; lo spirito è a se stesso soggetto e forma (1).

V.

Nozione della Natura.

685. Quando Aristotele stabilisce, *la Natura* essere la sostanza delle cose, le quali hanno, siccome tali, in loro medesime un *principio di moto* (2), egli con ciò vuole determinare quello, per cui un corpo è so-

(1) Con ciò giustifica S. Tommaso come lo spirito, in opposizione al corpo, viene dichiarato per *substantia stans per se ipsam*. Si dicatur stans per se ipsum quod, non dependet a superiore agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes secundae causae dependent. Si autem dicatur per se stans illud, quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam, nisi ratione partium: quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia. *Liber de causis lect.* 26.

(2) Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά. *Metaph. l.* 4. (al. 3.) *c.* 4.

stanza naturale, e per conseguente si divaria da quelli, che sono prodotti dall' arte. Parlando poi di corpo, egli intende per moto quello, che si effettua nei fenomeni sensibili, sia esso la mutazione di luogo e di posizione, sia il crescere e lo scemare, sia un' alterazione di qualità. Oltre a ciò, il principio del moto non deve prendersi esclusivamente in senso attivo. Sendochè è proprio alla sostanza naturale il muovere o l' essere mossa, deve in lei essere posto un principio attivo, la forza motrice, od un principio passivo la mobilità, mediante la quale avviene, cho il moto sta ad essa naturale (1). Al contrario, i corpi formati dall' arte, non hanno in loro medesimi alcun principio di moto. Perciocchè le mutazioni, che in essi avvengono, o hanno il loro principio fuori di se, o quando sia in essi, è sempre vero, che è posto nella materia di cui sono formati; e la statua, esempligrazia, è mobile e grave, non perchè è statua, ma perchè è marmo. Però nella spiegazione data da Aristotele si dice, che le cose naturali posseggono un principio di moto in sè, in quanto tali (ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά); cioè, in quanto sono queste e non altre cose. Parimenti anche l'arte può produrre i suoi effetti in colui, che la possiede; ma ciò o è solamente accidentale, come quando un medico guarisce sè stesso; ovvero, quando è proprio di un' arte operare solo in colui, che la possiede, in tal caso essa stessa è in quello un accidente, una

(1) Quindi dice S. Tommaso, anche in un' altra occasione: Transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus l. 8. Phys. text. 29. quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis et non activum. *S. p.* 3. *q.* 32. *a.* 4.

capacità, cui potrebbe non avere. Ma la natura in ciò, a cui è principio di moto, si trova come sua intima essenza. E però essa natura, nella ricordata definizione, fù nominata sostanza; e lo stesso si trova pronunziato nella dichiarazione, che Aristotele ne dà nel secondo libro *dei Fisici* (1).

Mentre dunque la natura è spiegata per un principio intrinseco alle cose, si và, sin dalla stessa definizione, contro alla dottrina atomica meccanica della natura. Perciocchè, come questa fa costituire i corpi da un moto regolare, che, venendo dal di fuori degli atomi, alla maniera dell' arte, combinerebbe la rispondente materia; così pretende concepire tutte le mutazioni delle cose dall' esterno moto e dalla qualità degli atomi, senza riconoscere in essi un principio proprio del loro essere, operare ed apparire. Somigliantemente, quando si ammette questo principio immanente nelle cose, siccome sostanziale, si va lungi eziandio dal concetto dinamico panteistico della natura; mercecchè questo riconosce bensì nelle cose un principio intrinseco della loro attività; ma esso è un medesimo principio in tutte le cose, e per conseguenza ciascuna di esse, secondo il peculiare suo essere, è solo un' apparenza della sostanza universale. E così si vede eziandio, come Aristotele, dal concetto della natura, dovette tosto ottenere quello della forma sostanziale.

686. I primi filosofi naturali si avvisarono, la natura e sostanza delle cose doversi cercare solamente

(1) . . . ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. *Phys. l.* 2. *c.* 1.

nella materia, perchè essi presupponevano, che la materia naturale si attenesse alle cose naturali non altrimenti, che la materia, da cui l'arte lavora, alle opere dell' arte medesima. Siccome dunque la sostanza di queste consiste nella materia, per modo, che la forma sia qualche cosa di accidentale, la quale quella può ricevere e perdere; così conchiudevano, la sostanza delle cose naturali essere la materia, da cui esse sono formate, ma la loro forma essere accidentale, come nell' arte (1). E pure, appunto da questo paragone, avrebbero dovuto riconoscere, che nelle cose naturali la forma altrettanto, che la materia appartiene alla

(1) Poichè gli Scolastici furono eziandio biasimati di non avere distinte le forme delle sostanze naturali dalle forme dell' arte, tra gl' innumerevoli luoghi, che convincono del contrario, ne vogliamo quì almeno recare qualcuno; quantunque ciò veramente, dopo la soprascritta dichiarazione della forma sostanziale, non sia per nulla necessario. Già S. Tommaso in Lib. I. Phys. Lect. 2, osservò: Antiqui Physici non cognoverunt nisi causam materialem, de aliis autem parum tetigerunt. Ponebant autem formas naturales esse accidentia sicut et artificiales. Sicut tota substantia artificialium est eorum materia, ita sequebatur secundum eos, quod tota substantia naturalium esset eorum materia. Ma in questo luogo (in l. 2. Phys. lect. 2.) egli dice: Antiqui philosophi naturales non valentes usque ad primam materiam pervenire, aliquod corpus sensibile primam materiam omnium rerum ponebant, ut ignem vel aërem vel aquam; et sic sequebatur, quod omnes formae advenirent materiae tanquam in actu existenti, ut contingit in artificialibus: nam forma cultelli advenit ferro iam existenti in actu. Et ideo similem opinionem accipiebant de formis naturalibus sicut de artificialibus. Così pure il Suarez Metaph. Disp. 13. sect. 2. Iuxta illum (antiquorum) philosophandi modum formae naturalium entium quasi artificiales tantum sunt, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum atque ita nulla erit vere substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio et deordinatio atomorum. Per ciò, che concerne poi gli Scolastici posteriori, che impugnarono la scuola cartesiana, essi in nulla per avventura insistettero tanto, quanto in quella distinzione, la quale era il proprio cardine della controversia.

loro natura od essenza. Perciocchè come la materia, che è formata dall'artista, non ancora è opera d'arte, ma è qualche cosa, che può divenire; allo stesso modo la materia della natura non ancora è sostanza naturale, ma è piuttosto ciò, da cui quella può essere formata. Ora poichè la materia diviene cosa naturale dal ricevere la forma, è manifesto, che la forma altresì appartiene alla natura od alla sostanza. In questo pertanto quegli antichi filosofi aveano ragione, che consideravano la materia, come qualche cosa di sostanziale appartenente alla natura della cosa; ma poi sbagliavano nel tenere per accidentali le forme della natura, siccome quelle dell'arte. La materia appartiene alla natura della cosa, come il soggetto da determinarsi; la forma, come differenza determinante.

Si volle altresì dimostrare, che solo la materia sia natura o sostanza anche da ciò, che da un' opera d' arte, quando essa è guasta, non se ne costituisce un' altra, ma solo una nuova materia: da un tavolino sotterrato (così dicevasi) potrà per avventura nascere un cespuglio, ma non un altro tavolino; e si riconobbe ciò, che senza dubbio è verissimo, della sola natura essere proprio il generare i somiglianti. Così dunque si sarebbe dovuto appunto dall' addotto paragone inferire, che la cosa va diversamente nelle sostanze naturali, e nelle opere dell' arte. Mercecchè un albero non genera già polvere, ma un altro albero, ed un lione un altro lione. Se dunque la natura della cosa è quella, che genera, dovranno altresì le forme, secondo le quali le specie delle sostanze naturali si differenziano, appartenere alla natura ed alla sostanza. E ciò tanto più, quanto che la generazione ha ap-

punto lo scopo di costituire nella materia la forma del generante (1).

687. La definizione della natura, la quale noi producemmo dai *Libri sopra la Fisica,* quanto al senso, si accorda perfettamente colla precedente attinta dalla Metafisica; e tuttavia in quella la natura è detta principio, non pure del moto, ma eziandio della quiete. In quanto nelle cose medesime dimora il principio del loro moto, in tanto quelle hanno in loro il principio della quiete. Per esempio, se la gravità avesse il suo fondamento, come opinavano gli antichi, in una proprietà del corpo, per effetto della quale il centro della terra è il proprio suo luogo, questa proprietà stessa sarebbe il principio del suo muoversi e del suo quietare. Che se la gravità piuttosto deve ripetersi dalla forza di attrazione, anche in questo caso la proprietà del corpo, in virtù della quale esso può essere attratto, sarà il principio del suo moto e della sua quiete. E come nella natura dei corpi organici è posto il principio, pel quale essi ab intrinseco si svolgono e si formano da loro stessi, così è posto in essi il principio altresì, per cui, giunti alla loro perfezione, cessano di crescere.

VI.

Nozione della Vita.

688. In ogni tempo fu rimproverato alla dottrina atomistica di non fornire, intorno alla vita nella natura, alcuna sufficiente spiegazione; laddove questa, nella filosofia aristotelica si offre, come da sè, per la no-

(1) Phys. l. 2. c. 2. cf. S. Thom. in hunc locum.

zione della stessa natura. La natura in qualunque cosa è principio sostanziale del moto; in molte nondimeno è solamente principio, che le siano mosse; in altre che muovano eziandio. Tra queste poi alcune hanno in sè un principio attivo di moto per guisa, che possano produrre solamente fuori di loro qualche movimento e mutazione, come la calamita che attrae, il fuoco che riscalda; ma altre possono ancora in sè stesse operare, movendosi e mutandosi: e queste sono le sostanze viventi. La vita dunque è il *principio sostanziale*, in virtù di cui *una sostanza si muove da sè* (1). S. Tommaso mostra, in maniera vera altrettanto che lucida, come questa definizione è la fedele espressione del concetto, che tutti abbiamo della vita. Per riconoscere, dice egli, in che i viventi si differenziano dai non viventi, dobbiamo rivolgere lo sguardo a quelle sostanze, nelle quali la vita è il più che possa essere conoscibile, quali certamente sono gli animali. Ora quando diciamo noi che un animale è vivo? Lo diciamo, come prima esso comincia ad avere il moto da sè; e finchè un tal moto in esso è operativo, noi giudichiamo, che esso vive tuttora. Ma quando ha cessato al tutto di muoversi da sè, si dice che è morto, per significare la privazione della vita. La vita dunque deve consistere in ciò, che una sostanza viene a muoversi ed operare da sè stessa; e ciò, che non ha la facoltà di farlo, non può essere chiamato vivente, se ciò non fosse in senso figurato (2).

(1) Così Aristotele Phys. l. 8. c. 4. De anima l. 1. c. 2. e prima di lui Platone: ᾧ γὰρ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον. *Phaedr. T. III. p.* 245.

(2) Viventia dicuntur, quaecunque se agunt ad motum vel ope-

Tuttavia questo concetto, tolto dalle cose, che appariscono al senso, per essere vero, deve avere la sua applicazione alla vita eziandio spirituale, e perfino alla divina. Ora si osservi primamente, come, nella definizione di S. Tommaso, è parola non del solo moto, ma eziandio dell' attività; e se alcuna volta il vivente è definito, senza più, per ciò, che si muove da sè, allora si toglie la parola moto nel più largo significato, tanto che abbracci qualunque maniera di attività intrinseca, e notantemente l'apprensione, la conoscenza e l' appetito (1). L' intrinseca od immanente attività si divaria dalla estrinseca, in quanto questa perfeziona un altro, quella il medesimo operante; e però la vita consiste in questo, che l'intrinseca attività, dalla quale una sostanza è perfezionata, procede da lei medesima; sicchè in lei sia non solamente una facoltà passiva, ma altresì un'attività (2). Quindi apparisce più oltre, come la perfezione propria alla vita non deve cercarsi nell' essere una sostanza mossa e cangiata, pognamo pure, che questo moto e cangiamento sia una perfezione; ma sì veramente è a cercarsi nel procedere l' attività, che muove e cangia,

rationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. *Summa p.* 1. *q.* 18. *a.* 1. *cf. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 97.

(2) Così anche noi diciamo: Movimento di affetti, ed i Latini non pure chiamano questi *Motus animorum*, ma appellano eziandio i pensieri *Motus ingenii. Cic. De Or. l.* 1. n. 23.

(3) Illa proprie sunt viventia, quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti i. e. existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter prout motus dicitur in l. 3. de anima text. 28. *S. Thom. ibid.*

Illud proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet motus vel

Digitized by Google

dalla sostanza stessa. Se dunque in una natura quella intrinseca attività, per virtù di cui essa è posta in istato di perfezione, e nominatamente il conoscere ed il volere, è fondata in lei medesima, nè sorge posteriormente come che sia, ma viene data col proprio suo essere, la vita di una siffatta natura non ne sarà altro, che tanto più perfetta (1).

689. Di qui si possono distinguere varii gradi di vita. La vita dev'essere tanto più perfetta, quanto una sostanza in se stessa possiede più di ciò, che è richiesto al moto od all'interna attività. Ora perchè un muovere od operare venga in atto, è necessario primamente un fine, al quale esso sia indirizzato; poscia nell'operante si richiede una forma, che determini la sua attività; da ultimo si ricerca il tendere al fine stesso. Solo le sostanze dotate di ragione possono determinare a sè il fine della loro azione, perchè esse sole lo conoscono siccome tale. In luogo della elezione volontaria, entra nei bruti l'istinto; tuttavolta anche l'attività dei bruti è guidata da una forma, la quale è in essi e da essi, cioè dalla rappresentazione sensitiva; ma le piante nella loro attività sono unicamente determinate dalle leggi della natura, e da sè non hanno altro, che la esecuzione di ciò, a cui la natura stessa le porta, il muoversi. Però il muoversi

operationes quascunque. Ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcunque motum; et hinc processit nomen vitae ad omnia, quae in se ipsis habent operationis principium: unde et ex hoc, quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc, quod secundum locum moventur secundum augmentum. *De verit. q.* 4. *a.* 8.

(1) Suarez. Metaph. Disp. 30. sect. 14.

delle piante è sommamente uniforme, siccome quello, che è circoscritto al loro crescere e deperire; ma nei bruti esso è vario, e tanto più vario, quanto la loro conoscenza sensitiva è più perfetta. Perciocchè quelli tra loro, che sentono pel solo tatto, e per conseguenza non apprendono, se non ciò, con cui vengono in contatto, possono soltanto muoversi col distendere e contrarre i loro corpi. Ma quelli, che, mediante gli altri sensi, sono capaci di apprendere ciò, che è remoto da essi, sono capaci altresì del moto da un luogo all' altro; e però ogni loro attività cresce in ampiezza ed isvariatezza. Ciò nulla ostante, questa loro attività, perchè guidata dall'istinto, non è in loro potere; e però, anche nella prosecuzione del fine e nell'uso dei mezzi, rimane sempre uniforme. L' uomo, per contrario, il quale può eleggere tra molti fini e mezzi, è, per effetto di questa libertà, in più pieno significato principio della sua attività vitale: nondimeno egli altresì è bensì principio, ma è con dipendenza. Le altissime verità, secondo le quali esso giudica di tutto quello, che conosce, si trovano veramente in lui, in quanto esso, col semplice intuirle, ne diviene certo; ma quelle non hanno in lui il fondamento del loro essere: e però sono leggi, alle quali l' uomo è assoggettato. Allo stesso modo egli è certamente libero nella elezione tra molti fini prossimi; ma l' ultimo fine della sua vita è a lui imposto talmente, che, senza diventare infelice, non può non volerlo; ed, oltre a ciò, questo fine è un bene posto fuori di lui. Si aggiunga, che l' uomo, anche per molti altri rispetti, è sommesso ad esterne influenze, dalle quali è limitato nella sua interna ed esterna attività. Dio solamente è lo stesso principio

di tutte le verità che conosce, e di tutti i beni che vuole; e però egli solo è, nel pienissimo significato della parola, il principio stesso di ogni sua attività. Pertanto per doppio motivo la vita divina è la perfettissima: il primo, perchè la sua attività, sotto tutti i riguardi, è puramente da lui; l' altro, perchè essa non è per nessun modo *divenuta:* giacchè in Dio il principio della vita e l' attività vitale sono una medesima cosa (1).

CAPO III.

RELAZIONE DELLA TEORICA SCOLASTICA ALL' ATOMISTICA ED ALLA DINAMICA.

690. Nel chiudere il primo Capo del presente Trattato, noi abbiamo paragonato il modo, onde si considera la natura nelle diverse recenti scuole di filosofia, con quello degli Scolastici; ma ciò abbiamo fatto solamente a rispetto di alcune verità altissime. Ora, affine di continuare quel paragone, e determinare come la dottrina dell' antichità, intorno alla essenza dei corpi, si riferisca ai concetti messi in voga negli ultimi secoli, dobbiamo recarci innanzi agli occhi il problema, che in una siffatta teorica si propone a risolvere. Due fatti ci si offrono nel mondo corporeo: il primo consiste nella *Estensione*, per effetto della quale le diverse parti di un corpo giacciono in diverse parti dello spazio, e l' *Impenetrabilità,* per cui

(1) Illud, cuius sua natura est ipsum eius intelligere et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae, tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. *S. Thom. S. ibid.* a. 3.

il corpo occupa lo spazio per modo, che nessun altro corpo possa trovarsi contemporaneamente nello spazio stesso. L'altro fatto è, che i corpi si dividono in molte e molto *diverse specie*, e nondimeno non pure soggiacciono a svariate alterazioni, ma eziandio sono *tramutati* gli uni negli altri; talmente che i corpi, che sorgono, sono formati da altri, e quei che finiscono sono risoluti in altri. Da questi fatti, che ci stanno innanzi, noi dobbiamo inferire l'essenza dei corpi; acciocchè, conosciuta questa, da lei si possano concepire quei fenomeni, e risolvere le questioni ed i dubbi, che dalla considerazione di questi ci sono presentati. E per ricordare alcuna di tali questioni, egli parrebbe, che dalla estensione del corpo nello spazio, sarebbe a concedersi la già mentovata divisibilità in infinito, alla quale pure sembra che ripugni la finitezza, a cui è di necessità sommessa ogni cosa estesa. Così pure ha la sua difficoltà il dichiarare come avvenga, che dalla materia di un corpo sia costituito un altro, il quale dal primo sostanzialmente differisce; tanto che si possa mantenere la mutabilità dei corpi insieme alla loro differenza sostanziale.

691. Quando altri voglia giudicare le diverse teoriche, nelle quali è ricercata la soluzione di quei problemi, secondo le due maniere di considerare la natura, solite a designarsi per meccanica e dinamica; in tal caso si debbono ben distinguere le dottrine fondamentali di ambedue i metodi dalle teoriche, nelle quali l'una o l'altra predomina. Tra i sistemi atomistici, i quali, presi generalmente, professano il concepimento meccanico, il solo cartesiano, come già fu notato, è puramente meccanico; in tutti gli altri vige,

più o meno, la maniera dinamica di considerare la natura. Perciocchè in essi non s'intraprendono a spiegare i fenomeni del mondo corporeo dal solo moto, che è prodotto dal di fuori, supponendo la materia dei corpi non solo inanimata, ma eziandio affatto inerte; sì piuttosto si attribuiscono forze agli stessi atomi. Così costituita la dottrina atomistica, si raccomanda per la facilità, onde sembra risolvere i proposti problemi. Che il corpo sia esteso, ciò si spiega facilissimamente dal constare esso di particelle, le quali, per piccole che possano essere, già da sè occupano uno spazio. E se quella spessezza, di cui parla il Gassendi, non pare sufficiente, basta coi più recenti ammettere negli atomi la forza di resistenza, per concepire eziandio l' impenetrabilità del corpo. Parimenti, la mutabilità delle sostanze corporee è, come sembra, colla professione degli atomi, senza più, stabilita. Quando pure le diverse specie di corpi non si potessero leggermente spiegare dalla semplice figura, e dalla svariata combinazione di atomi omogenei, anche quì la nuova atomistica darebbe di spalla all' antica. Perciocchè questa, siccome in luogo degli uncini ed artigli, a' quali il Gassendi ebbe ricorso, presuppone negli atomi la forza di coesione, così ammette ancora, che questi altrettanto che la materia chimica, che è il primo prodotto di quella, siano tra loro differenti di qualità, ed in conseguenza di queste loro proprietà, siano gli uni agli altri più o meno affini. Dal collegamento poi di una tale materia pare, che la diversità specifica dei corpi si possa tanto meglio concepire, quanto che con quello è congiunta una vicendevole compenetrazione delle forze, che albergano in essa materia. Mer-

cecchè l'osservazione stessa insegna, che forze così combinate producono effetti al tutto differenti da quelli, che da ciascuna forza alla spicciolata potrebbero procedere.

692. Nondimeno il sistema dinamico non si chiama contento di tutto questo. Colla differenza di qualità nella materia degli atomi, e colle forze, che loro si attribuiscono, si dà certo la possibilità di svariate combinazioni; ma le formazioni della natura non sono per ciò spiegate meglio di quello, che sarebbe un edifizio dalle qualità proprie ai materiali della fabbrica. La prima cosa, si dovrà sempre domandare: che è ciò, che nella natura, in luogo dell' attività dell' artefice, la quale dal materiale forma l' opera, entra ad unire la materia per guisa, che ne siano costituite le moltiplici sostanze naturali, differenti tra loro per ispecie tanto determinate? Pertanto l' argomento, che il Leibnizio adoperava contro l' antica dottrina atomistica, si può ripetere col Kant eziandio contro la nuova; cioè, dalle forze fisiche e chimiche, che operano nella materia, secondo la sua natura, e dal moto dal di fuori proveniente, giusta leggi universali, potersi concepire la formazione dei corpi, segnatamente organici, solo sotto la condizione, che questo moto e quelle forze stiano al servigio di altre forze, la cui attività, siccome quella dell' arte, sia determinata da uno scopo e da un' idea. Che se pure si voglia secondamente concedere, che, senza una tale attività plastica della natura, il moto meccanico ed il processo chimico bastino alla produzione delle sostanze naturali; tuttavolta ciò, che distingue queste, le une dalle altre, e quindi costituisce le specie, non sarebbe posto in altro, che in alcune proprie-

tà, le quali la materia produrrebbe in sè, nella combinazione, in virtù di forze a lei proprie. Con ciò l'essere sostanziale delle naturali sostanze non sarebbe da cercare altrove, che negli elementi materiali; e però quello, che fa essere metallo il metallo, e bruto il bruto, non sarebbe altro, che un'azione degli atomi, modificata in essi per la diversa combinazione, e quinci il fenomeno del loro essere. Ma se è così, la sola materia sarà sostanza; e ciò, che la determina ad essere corpo di questa o di quella specie, la forma, non sarà, che accidente. Colla essenziale differenza delle sostanze naturali sparisce altresì la sostanziale mutazione. In tutti i tramutamenti dei corpi rimane la loro sostanza, cioè la materia immutata, la stessa; e solo la loro apparenza nella nuova combinazione diverrebbe un' altra. Il problema proposto alla filosofia naturale era il far concepire, come le sostanze naturali siano tra loro differenti nella essenza, e come ciò non ostante le une possano essere costituite dalle altre: il sistema atomistico non risolve la quistione, ma piuttosto nega il fatto, cui avrebbe dovuto spiegare.

693. La cosa va altrimenti per ciò, che concerne l' estensione e la divisibilità dei corpi. Si ammette che gli atomi non contengano parti divise, e siano anzi di quantità continua; ma si vuole, che i corpi, perchè composti di atomi, siano non continui, sì, per sola contiguità di parti, estesi. E così si afferma in ogni modo una vera e reale estensione; ma, non si fa, che affermarla. Perciocchè quando si chiede un po' più il fondo della cosa, la dottrina atomistica risponde, non potersi domandare più innanzi; stante che la corporeità è posta appunto nell' essere esteso nello spazio

ed impenetrabile; e però già il Gassendi diceva, che la corporeità si avviene agli atomi per eccellenza, in quanto essi, siccome quantità continue, empiono lo spazio, senza ammettere punto d'interstizii. Ora, essendo che gli atomi stessi non sono dimostrati, ma solamente presupposti, può dirsi, che in questa teorica nessuno dei due fatti, dei quali si tratta nella disquisizione sopra la natura dei corpi, è spiegato; ed anzi l'uno di essi è negato, l'altro è presupposto.

Nè l'atomistica ci offre punto di meglio nella quistione intorno alla divisibilità dei corpi. Tenendo fermo, per argomenti geometrici, che qualunque spazio o corpo matematico è divisibile in infinito, egli si tratta dunque, o di dimostrare, che questa medesima divisibilità si può, senza contraddizione, affermare eziandio del corpo fisico, che occupa lo spazio; ovvero di dichiarare, come e perchè la divisione del corpo fisico deve di necessità avere i suoi confini. Ora la dottrina atomistica prende il suo nome appunto da questo, che essa assume la materia, onde tutti gli altri corpi sono formati, siccome indivisibile; perchè poi, ciò non ostante, ammette, che gli atomi siano estesi, e però piccolissimi corpicciuoli, ne sèguita, che con ragione le può essere rimproverato di mettere alla divisibilità dei corpi dei limiti affatto arbitrarii. E di vero, per quale ragione debbono gli atomi non potere essere divisi più oltre? Che è ciò, che dà loro cotesta densità e durezza, da resistere a tutte le forze della natura? Non altro, che l'ammetterlo; cioè a dire l'arbitrio. Che se gli atomi possono resistere a tutte le forze dissolventi della natura, non vi è certo alcuna ragione di asserire, che non possano essere sempre smi-

nuzzati più oltre, in virtù della onnipotenza del Creatore. Or se l' Atomismo ha una risposta a ciò, questa tuttavia non è ad esso propria, non attinta da esso.

694. Se ora ci volgiamo a chiedere, quale soluzione si dia dal sistema dinamico al problema proposto alla scienza dei corpi, anche quì ci sarà uopo distinguere i fondamenti, proprii al concetto dinamico della natura, dai sistemi, che professano quel concetto stesso. Quei fondamenti, sì pel Libnizio e si pel Kant, sono: la essenza dei corpi non doversi cercare in una massa inerte, ma piuttosto in forze, e da esse comprendersi; le diverse formazioni poi della natura, coi loro svariati fenomeni, non possono spiegarsi da un' azione, secondo leggi matematiche, e dal moto esteriore; ma possono solamente da un' attività con intento proprio, da interiore impulso e da forze plastiche. Nondimeno, posciachè le Monadi leibniziane sembrano inaccettabili, ed il Kant, per quanti pensieri abbia eccitati, e per quante speciali quistioni di naturale filosofia abbia prolissamente discusse, pure, intorno alla essenza dei corpi, ed alle loro differenze specifiche, non ci ha fornito alcuna teorica determinata; quindi è avvenuto, che si sono formati dei sistemi, nei quali si comincia colla dinamica, in quanto in luogo degli atomi si fanno entrare elementi semplici, o semplici forze; ma, procedendo oltre, si ritorna alla meccanica. Così il Boscovich, per esempio, fa constare l' essenza dei corpi di elementi semplici, i quali hanno la forza di attrarre e di ripellere; ma poi vuole spiegare dalle svariate azioni di queste forze, appunto secondo una legge di matematica, tutte le specie dei corpi, ed i moltiplici loro fenomeni. Allo

stesso modo anche i recenti dinamici, dopo di avere determinata la sostanza dei corpi per pure forze di espansione ed attrazione, si argomentano di dimostrare, come, dalle diverse relazioni, e dalle svariate combinazioni di queste forze, possano essere formate tutte le specie di corpi colle loro proprietà, attitudini ed operazioni. Mentre pertanto, per tale rispetto, ad un siffatto sistema si può muovere la stessa obbiezione, che suol recarsi contro l'Atomismo; per riguardo alle sostanze del corpo, si aggiunge pure questo, che se l'Atomismo non ispiega la materia, cioè a dire la massa estesa, ma la presuppone, il Dinamismo per verità va in cerca della medesima spiegazione; ma in ciò s'impiglia in tali difficoltà, che minacciano di fare sparire la realità della massa non meno, che la sua estensione.

695. Al contrario, noi vediamo la filosofia della identità non solamente studiarsi di risolvere il problema, proposto alla dottrina dei corpi, e farlo per modo, che ritrovi una materia reale, e da questa faccia costituire i corpi per la opposizione delle forze fondamentali; ma studiarsi altresì, di dimostrare nella natura, affine di spiegare le sue formazioni, oltre il meccanismo ed il chimismo, una vera attività con fine, ed una vita, che, determinata secondo il pensiero, sia anzi il pensiero stesso. A tenore di ciò, si avvisa (ed è quello, a cui propriamente il concetto dinamico della natura si contende) di raggiungere il suo intento col concepire da lei stessa tutti i fenomeni della natura, e non lasciando produrre in lei dal di fuori alcuna forza, proprietà, legge od altra qualsiasi cosa, che possa avere influsso nel suo ope-

rare. Che dunque il Leibnizio per la essenza dei corpi esiga le Monadi, le quali siano piene di forza, di vita, ed anzi niente altro, che forza, ciò si giudica conveniente al pensiero fondamentale del Dinamismo, e tanto più soddisfacente, quanto l'attività delle Monadi è concepita come un'apprensione ed un appetito. Intanto, secondo il Leibnizio, alle Monadi è concreato quel grado determinato della loro conoscenza, mediante il quale esse debbono essere le une dalle altre distinte; e per conseguenza hanno in questa determinazione un essere fermo, immutabile, che in esse è collocato, non per la loro propria attività, ma dal di fuori: intendi dal Creatore. Per questa considerazione dunque, anche il Leibnizio sarebbe ricascato nel componimento meccanico. Perciocchè, a rimanere fedele dinamico, doveva egli porre la Monade assoluta, fuori di cui nulla può essere, come una operosa idealità, la quale nelle Monadi finite determinasse sè stessa, in quanto quella in queste diviene estrinseca; nondimeno in questa determinazione non costituisce alcun fermo essere; ma piuttosto ne costituisce un cosiffatto, che, come sua esteriorità e sua propria creazione, sorvoli, per ritornare a sè stessa, mediante tutte le metamorfosi del finito (1).

Di quì viene in nuova luce la relazione della dottrina dinamica panteistica verso gli altri sistemi considerati finora. In tutti questi le sostanze naturali sono masse o aggregati di elementi, i quali, siano atomi o Monadi, ciascuno per sè sussiste, e però è sostanza; laddove nella dottrina panteistica questi elementi sono

(1) Schaller, *Storia della Filosofia Naturale*. Vol. I. pag. 438.

la sostanza originaria, divisasi da sè, o la sua estrinsecazione; e per conseguenza la sua manifestazione. Ma nella dottrina panteistica, intorno al mondo, anche le sostanze naturali, formate da elementi, non sono vere sostanze, ma sono piuttosto altre specie di manifestazioni della sostanza primitiva, nelle quali questa, superando quelle sue estrinsecazioni, a poco a poco s'interna. Per ciò, che si attiene dunque alle singole sostanze naturali, il Panteismo e quegli altri sistemi si accordano nel negare la loro sostanzialità. Perciocchè se gli elementi di quelle hanno per sè un essere, e nella loro combinazione lo conservano, l'essere del composto, siccome tale, non potrà essere sostanziale, e sarà solamente un fenomeno della materia modificata per la combinazione. Così dunque le particolari sostanze naturali, nella dottrina panteistica della natura, diventano manifestazione dell' unica sostanza, che è tutto, come nell' Atomismo e nel sistema delle Monadi diventano fenomeni di questi elementi.

696. Rivolgendoci ora alla dottrina scolastica, innanzi tutto è da notarsi, che questa, affermando la essenziale unità e la propria sussistenza delle singole sostanze, nega come la moltiplicità procedente all'infinito della sostanza elementare, Atomi o Monadi che siano, così l' unica sostanza, che da sè si sminuzza e di nuovo si raccoglie, dei panteisti. Questo punto di vista è, senza dubbio, il più rilevante per giudicare dei diversi sistemi, quantunque vi siano eziandio delle altre relazioni, che è uopo avere innanzi agli occhi, principalmente perchè da esse dipende lo stabilimento di quella dottrina, che dalla Scolastica è preferita. Quando nel Dinamismo si considerano solamente i

principii, che esso contrappone al concetto meccanico della natura, si trova, che il primo non ha nulla, che si opponga alla filosofia aristotelica scolastica. Essa vuole, che, nel determinare la essenza dei corpi, non si stia contenti del porvi, senz' altro, l' estensione o la massa estesa; e vuole, che la massa colla sua estensione debba essere concepita, come derivante da un principio di forze attivo. Ora che era egli altro presso gli Scolastici la forma, se non un tale principio, senza il quale la materia non avrebbe nè quantità, nè estensione? Tuttavia se molti dinamici cerchino tutta la essenza del corpo unicamente nelle forze fondamentali, come gli atomisti nella massa inerte; gli Scolastici all'opposto la trovavano nell' accoppiamento della materia e della forma, siccome di due principii, dei quali l' uno come l' altro è sostanziale; talmente che si richieggono bensì l' un l' altro, ma nè la materia è un effetto della forma, nè questa un accidente di quella: e la quantità e la estensione, come tutte le altre proprietà dei corpi, sono un prodotto di ambedue.

Di più, il puro Atomismo meccanico considera il corpo, come una massa estesa senza forza, e per conseguenza senza propria attività; per contrario, l'estremo Dinamismo cerca la sostanza del corpo unicamente nelle forze, dichiarando la materia per un mero fenomeno di queste. Nei tempi più recenti i naturalisti hanno universalmente rinunziato ad ambedue gli estremi, e concepiscono ogni cosa corporea come una sostanza, che, di sua natura, in pari tempo, sia estesa e dotata di forze. Ma in quale relazione dovremo pensare trovarsi nel corpo la forza, a rispetto della materia? Quando non si voglia coi dinamici fare delle

forze Monadi o sostanze, si dovrà ad esse fornire un soggetto; e quando nemmeno si voglia, ritornando all' estremo Meccanismo, concepire la forza come moto eccitato nella materia dal di fuori, si dovrà a quelle forze fornire un soggetto tale, nelle cui proprietà esse abbiano il loro fondamento. Ora la materia non può essere cotesto fondamento, in quanto è materia, cioè a dire, in quanto è divisa o divisibile, e quindi capace di estensione; ma solamente potrà, in quanto ha un essere determinato e sussistente: giacchè quello, onde la cosa è in atto, fa che sia capace di operare (1). Così noi, come soggetto delle forze, abbiamo la materia determinata per la forma ad un essere proprio. Ora questa è appunto la dottrina dell' antichità. Secondo essa, è bensì, non la materia, ma il corpo quello, le cui parti giacciono nello spazio le une fuori delle altre, e non la forma, ma il corpo è dotato di forza: tuttavia il corpo è esteso, perchè è materiale, e possiede la forza e l' attività per mezzo della forma (2).

Il Dinamismo, almeno quale lo troviamo presso il Leibnizio ed il Kant, vuole, inoltre, che si riconoscano nella natura forze formatrici ed operanti secondo un fine, e muove al Meccanismo il rimprovero, che esso ciò negando, non è abile a spiegare notantemente la vita e le proprie qualità delle sostanze organiche. Ora questi sono di nuovo i pensieri appunto, che primeggiano presso Aristotele non meno, che presso gli Scolastici. Come essi rimproveravano agli antichi Greci

(1) Facere actu, consequitur ad hoc, quod est esse actu. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 3. *c.* 4.

(2) Il lettore vegga più innanzi n. 705. dove questo punto di dottrina è trattato più di proposito.

ed ai recenti atomisti di considerare il solo principio materiale, e però di non riconoscere nelle sostanze naturali altra forma, che quella delle opere di arte; alla stessa guisa biasimavano in essi il volere spiegare le formazioni della natura dal moto estrinseco e dalle qualità della materia, senza lasciarvi entrare alcuna finalità. Aristotele ricondusse il giudizio dato di tutte le teoriche, tentate prima di lui, appunto allo stabilire, che, oltre la *materia,* sia da considerarsi la *forma,* che la determina, ed, oltre l' attività, il *fine,* che la guida (1); ed in questo troviamo di nuovo un pensiero fondamentale della filosofia scolastica, nel quale già per altra occasione c' imbattemmo. Ed esso è questo: Come noi pensiamo Dio, che è l' altissima cagione di tutte le cose, non come semplice potenza, per la quale tutto sia fatto, ma eziandio come sapienza, che contiene le eterne forme (idee) di tutte le cose, e come bene altissimo, che a tutte le cose, e però anche alle sue opere, è fine ultimo; allo stesso modo dobbiamo eziandio nella natura, come in causa prossima, non pensare la sola materia, da cui tutto può essere fatto, ma eziandio le forme, che sono esemplate dalle idee eterne, ed un' attività, la quale sia determinata dal fine. Perciocchè Iddio ha conferito alle creature l' essere a lui somiglianti, non pure in questo, che le sono, ma altresì in ciò, che operano, formano e creano (2).

697. Secondo le cose fin qui dette, la dottrina aristotelica scolastica, in diversi capi, favoreggia assai le sentenze proprie del Dinamismo. Ora sembra, che

(1) Phys. l. 1. et 2. Metaph. l. 1.
(2) S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 20. 21. 69.

ciò per avventura non valga punto a raccomandarla ai nostri contemporanei. Imperocchè, siccome fino dal Leibnizio, e molto più dal Kant si manifestò una grande propensione alla contemplazione dinamica della natura, così in questi ultimi decennii i più degli scienziati si pronunciarono in favore dell' atomistica. Tuttavia ciò, in primo luogo, è vero soltanto di quei, che si sono dati quasi esclusivamente alla scienza empirica della natura. Ora, siccome uno dei più insigni naturalisti dell'età nostra, lo Schleiden, nel suo scritto intorno al moderno Materialismo, osserva, questi empirici, pel grande abuso della speculazione, che scorgevano nelle scuole dello Schelling e dell' Hegel, sono divenuti non solo estranei, ma eziandio avversi a qualsivoglia filosofia più di ciò, che l' onore loro comporterebbe. Di più, egli è un fatto non meno manifesto, che lagrimevole, che, per la parte maggiore, questi empirici si sono abbandonati al Materialismo; e quantunque noi certamente non affermiamo, essere la dottrina atomistica per sè medesima materialistica, non si può tuttavia dinegare, che il materialista non può favoreggiare che quella. Finalmente, ciò che qui più rileva, la dottrina peripatetica per vero è affine al Dinamismo, in quanto le cose naturali, il loro nascere, il loro essere ed operare, si spiegano in essa da forze, che sono poste nella natura medesima, ed operano non pure meccanicamente, ma eziandio secondo fini; nondimeno, la teoria peripatetica è altresì contraria alla dinamica, dove si tratta di stabilire la relazione di queste forze alla materia, di determinare quindi l' essenza dei corpi, e di comprendere da questa le loro proprietà. Per questo si è detto con tutta

verità, che la dottrina, fino ai tempi moderni, comune a tutte le scuole cristiane, fu mediana tra le due estreme, le quali divisero e dividono le scuole recenti. Ciò si farà vieppiù palese col trattare più stesamente i punti qui brevemente toccati; e dove, per una tale trattazione, la dottrina degli Scolastici venisse sufficientemente provata, noi avremmo ragione di affermare, che questa riunisce in sè quanto il Dinamismo e l' Atomismo hanno di vero, scansando ugualmente le esagerazioni dell' uno e dell' altro.

CAPO IV.

DELLA ESTENSIONE E DIVISIBILITÀ DEI CORPI.

I.

Della Estensione.

698. Andremmo troppo per le lunghe, se volessimo paragonare colla dottrina antica i singoli sistemi, che sono considerati come dinamici; e però potremo restringerci a quello del Kant, con tanto maggiore ragione, quanto che la considerazione di questo farà venire il discorso sopra i punti più rilevanti eziandio degli altri. Il Kant adunque vuole spiegare non pure la posizione dei corpi nello spazio, ma eziandio la estensione dei singoli corpi, mediante le contrapposte azioni delle forze di espansione e di attrazione. Ma quantunque egli chiami fondamentali queste forze, siccome quelle, che non ne presuppongono altre; nondimeno non è chiaro se poi abbia collocata in esse forze la essenza dei corpi, ovvero abbia, oltre a ciò, pensato ad un fondamento materiale, in cui le forze

stesse debbano trovarsi, come in soggetto. Il fatto è, che egli delle parti del corpo parla il più spesso in maniera, che il lettore le debba giudicare per ciò, che dalle forze viene espanso ed attratto, e quindi viene unito a formare la massa corporea. Ora, cominciando da cotesta concessione, noi non vogliamo obbiettare, che la essenza del corpo non può essere determinata, finchè innanzi agli occhi si hanno solamente quelle forze fondamentali, e non ancora la natura del sustrato, in cui esse sono ed operano. Ci potrà bene essere disdetto dalla filosofia critica l'investigare la natura delle cose per sè medesima; ma venuti una volta a spiegare la estensione, ci dovrà essere permesso il ricercare, in qual modo quelle parti, che formano il corpo, si contengano tra loro a rispetto della estensione, prescindendo dall'azione di quelle forze, o antecedentemente a quella. Noi domandiamo soltanto: che abbiamo a pensare di coteste parti? Sono esse semplici, sicchè a rispetto dello spazio sarebbero come punti, ovvero sono corpicciuoli? In quest'ultimo caso, si presupporrebbe ciò, che dovrebbe costituirsi per l'azione di quelle forze cozzanti tra loro: cioè l'estensione. Perciocchè i corpicciuoli, o che siano molecole o che atomi, sono estesi, e non si tratterebbe d'altro, che di spiegare il loro adunamento nel corpo, in virtù di forze chimiche o fisiche. Che se pure nella teorica kantiana si voglia riconoscere il merito di avere rivocato queste molteplici forze coi loro effetti a quelle due forze fondamentali; resterebbe tuttavia vero, che con ciò, quanto al problema proposto di concepire l'estensione dalla essenza del corpo, non si è ottenuto nulla. Mercecchè la difficoltà non dimora nello spie-

gare, come piccoli corpi riuniti ne formino un grande; ma sì nel determinare, onde mai provenga la prima estensione.

699. Se poi le parti, che si attraggono e si ripellono, sono semplici, cioè inestese, allora sarà possibile una doppia sentenza. O questi elementi semplici si concepiranno come sostegni di quelle forze, distinguendosi da queste, come il soggetto dalle sue proprietà; ovvero si concepiranno le forze, come elementi sussistenti da sè; nella quale supposizione esse sarebbero propriamente l' essenza del corpo. Ora entrambe queste supposizioni soggiacciono alle note difficoltà che si trovano nel sistema delle Monadi. Stante che quegli elementi semplici dovrebbero diventare massa corporea, o dal trovarsi raggruppati insieme secondo la sostanza, o dall'operare che fanno, benchè separati, gli uni sugli altri. Contro la prima posizione varrebbero gli argomenti, coi quali Aristotele confutò Zenone (1). Questi affermava, che ogni quantità estesa, sia nel tempo, sia nello spazio, consta di parti, le quali, perchè prive di ogni quantità, sono, come i punti matematici, indivisibili. Contro ciò replicava Aristotele, essere impossibile, che da punti sia costituita una quantità. Perciocchè non avendo il punto nè parti, nè estensione, non può l' un punto toccare l' altro per maniera, che solo gli aderisca per una estremità di sè; ma se lo tocca, deve di necessità con esso immedesimarsi. Per molti dunque che siano i punti, recati gli uni sugli altri, tutti si dovranno compenetrare in uno, ed il primo toccherà l' ultimo non altrimenti, che il più vicino. Come per questa ragione la linea non è

(1) Phys. l. 6. c. 1. seqq.

costituita da punti raccolti insieme, così non è la superficie da linee giacenti le une accanto alle altre, nè il corpo da superficie ammassate. Il perchè, non potendo le Monadi diventare corpi per l'aggregamento delle loro sostanze, vi rimarrà la seconda posizione, a tenore della quale, esse sono separate, quanto allo spazio; ma, ciò nulla ostante, in virtù di scambievole azione delle une sopra le altre, possono costituire un tutto, che sia esteso ed impenetrabile. Ora con ciò si ammette cosa, che è prettamente impossibile. Una Monade, ed in generale una cosa qualunque, può bene operare sopra un'altra, che da lei è separata, mediante una terza, che le congiunga ambedue, ma non mai immediatamente, per quel chiarissimo principio, che nulla può operare dove non è. Certo il Kant ha negato anche questo, affermando, che la forza di attrazione opera ottimamente da lontano, cioè a dire nel mezzo dello spazio vuoto. Quando una siffatta azione fosse impossibile, dice egli, nessun corpo potrebbe operare sopra di un altro, perchè sempre un corpo si trova dove l'altro non è. E quando altri ricorda al Kant, che, per escludere l'*actio in distans,* egli basta, che un corpo tocchi un altro, replica, il contatto essere un effetto della impenetrabilità, e però una reazione della forza ripulsiva nell'altro corpo. Pertanto il fare la forza attrattiva dipendente dal contatto, suona altrettanto, che farla dipendente dalla ripulsiva. Ora, ambedue coteste forze essendo fondamentali, siccome tali, sono indipendenti. Questa nondimeno è una risposta, che suppone anch'essa, come verità irrepugnabile, quella stessa ipotesi, contro la quale è diretta l'obbiezione.

700. A queste e ad altre difficoltà sembrano i moderni dinamici essere sfuggiti, quando non parlano più di Monadi e di elementi, nei quali alberghino le forze; ma spiegano la sostanza del corpo per una parte di spazio ripiena di forza, o, se pure vuolsi, di una forza composta. Ma il girare attorno alle difficoltà non significa averle superate. Perciocchè come mai possono le forze, che sussistono per sè, senza un sustrato materiale, riempiere lo spazio? Certo le forze nella materia e colla materia possono essere estese nello spazio ed occuparlo. Ma purchè altri non si lasci illudere dalla immaginazione, figurandosi le forze alla maniera di una sostanza sottile, un presso a poco come l'etere, e le concepisca davvero senza materia, dovrà di necessità pensarle siccome le Monadi. Ora, siccome tali, o sarà ciascuna presente solo in un punto: e così non potranno operare le une sulle altre; ovvero sono presenti a tutte le parti dello spazio per esse occupate, ed allora non vi potranno essere alla maniera dei corpi. Perciocchè il corpo è nello spazio, però che le sue parti sono le une fuori delle altre, e ciascuna sua parte risponde ad una parte dello spazio. Per contrario, la Monade, o vogliamo dire la forza sussistente per sè, non ha parti. E così non rimane altro, se non che la si debba trovare nella parte dello spazio alla maniera di uno spirito, per modo cioè, che tutta sia presente a tutto lo spazio, e tutta a ciascuna parte di esso.

Ma potrassi questo ammettere negli elementi dei corpi? La maniera, in cui un ente esiste nello spazio e nel tempo, appartiene a quei modi di essere, che si derivano immediatamente dalla sua essenza, e quindi

a questa corrispondono non meno, che le primarie potenze, per le quali l'ente opera. Quindi l'assioma: *Modus sequitur esse.* Di fatti, dalla perfezione dell'essere divino noi deduciamo non meno l'eternità e l'immensità, che l'onnipotenza e l'onniscienza; anzi, in quanto tra gli attributi divini si può dare un ordine, l'eternità e l'immensità sono appunto dei primi; di quelli cioè, che, al modo nostro di concepire, più immediatamente fluiscono dall'essenza. Adunque anche nelle nature create, il modo di esistere nello spazio corrisponderà alla qualità del loro essere. E forse non è ciò conforme alla comune persuasione? Lo spirito, secondo questa, è presente nello spazio in una maniera molto più perfetta, che non il corpo, perciò appunto, che possiede anche un essere più sublime. Sarà dunque una contraddizione l'attribuire agli elementi dei corpi la maniera di esistere nello spazio, propria allo spirito, senza la perfezione dell'essere, nella quale quella ha il suo fondamento. Che se altri agli elementi dei corpi volesse concedere eziandio questo essere, esso con ciò ne farebbe altrettante sostanze spirituali, alle quali conseguentemente negherebbe a torto le facoltà di conoscere e di volere.

701. Intanto qui si presenta inoltre la quistione, se, in tale sentenza, almeno pel corpo, che di quelle Monadi si compone, possa affermarsi vera estensione. Quello, secondo una siffatta supposizione, è un tutto, le cui parti, per virtù di una scambievole azione, sono contenute insieme. Ancorchè dunque, ciascuna di queste parti, cioè ciascuna Monade nella sua sfera non fosse estesa, ma fosse presente nel modo proprio dello spirito, tuttavia il corpo da esse composto avrebbe le

sue parti, cioè le Monadi, nelle diverse parti dello spazio, che occupa, e sarebbe quindi esteso. Noi nondimeno replichiamo, che un tale tutto, fosse pure concepibile, tuttavia, siccome esteso, non risponde punto al concetto, che noi ce ne siamo formati dalla esperienza. E qui ci è uopo richiamare alla memoria la distinzione tra la quantità continua e la discreta. Quest' ultima consiste in questo, che le parti del continuo si toccano nelle loro estremità; ma quella prima richiede che le estremità delle parti siano immedesimate in uno: per modo cioè, che l'estremità di una parte sia il cominciamento dell'altra. In quello pertanto, che costituisce un tutto solamente pei limiti, da cui è circoscritto, e che però si chiama contiguo, si trovano parti distinte, che sono riunite; ma nel continuo, ciò che è sopra, certamente è diverso da ciò che è sotto, e ciò che è da un lato, da ciò che è dall'altro, e però esso può venire diviso in parti; nondimeno in lui le parti non sono ancora divise. Ora, è appunto questo continuo quello, che risponde perfettamente al concetto, che noi abbiamo della estensione; tanto che un tutto, formato da contiguità, è piuttosto un accozzamento di molte cose estese, che non un esteso per sè medesimo. Finchè dunque noi giudichiamo dei corpi solo secondo ciò, che i sensi ce ne attestano, li terremo universalmente per quantità continue, in quanto che in essi non apprendiamo alcuna distinzione di parti, dalle quali venga interrotta la estensione. Ma se ci rappresentiamo i corpi, quali li conosce il naturalista, vale a dire come accozzamento di molecole, le quali neppure si terminano a vicenda, sicchè non rimangano separate dai pori;

allora noi dobbiamo tenerli per masse di cose estese, le quali, in quanto masse, hanno bensì l'estensione, ma imperfetta, siccome quella che è frastagliata dai pori. Quando dunque le parti altresì dei corpi non fossero quantità continue, non si darebbe in natura alcuna estensione, la quale rispondesse intieramente al concetto, che ne abbiamo; e questo è ciò, che si può opporre a ciascuna opinione, che tiene le ultime parti costitutive dei corpi per semplici. Perciocchè, come fu indicato più sopra, coteste parti sono presenti o in punti separati, o, quando pur fossero nella intera parte dello spazio, in essa non sarebbero estese. Così neppure negli elementi dei corpi si darebbe alcuna quantità continua; e la estensione, che i corpi avrebbero solo da elementi terminantisi a vicenda, tanto più in questo caso sarebbe impropria, quanto che in nessun modo non vi sarebbe per fondamento la vera e propria estensione. Pertanto, siccome gli atomisti non possono affermare l'unità dell'essere, e quindi la vera sostanzialità dei corpi, perchè non vogliono riconoscere una forma, da cui la materia sia determinata ad un proprio essere e ad una propria essenza; così i dinamici distruggono l'unità, la quale i corpi hanno secondo la quantità, e per conseguente la vera estensione, perchè essi non ammettono alcuna materia, che sia come sustrato delle forze: e quindi concepiscono le forze stesse, a rispetto dello spazio, come se fossero alcun che di spirituale. Che se la estensione non è vera, ma apparente soltanto, l'istesso dovrà dirsi delle altre proprietà, le quali nella quantità hanno il loro fondamento. In fatti, come mai Monadi, delle quali niuna occupa alcuna

parte dello spazio al modo dei corpi, potrebbero formare masse dense ed impenetrabili?

702. Ma vediamo ora, quale spiegazione si dia della estensione nella dottrina scolastica. Affine di rettamente comprendere l'attinenza, che l'estensione ha colla essenza del corpo, fa d'uopo anzi tutto determinare ciò, che la estensione stessa importa per sè medesima. Suol dirsi, una sostanza essere estesa, in quanto ha parti, delle quali le une sono fuori delle altre. Nondimeno, questo così trovarsi delle parti comprende tre cose (1). L'essere le une fuori delle altre presuppone in primo luogo, che le une non siano le altre; e noi abbiamo già notato, che ciò si avvera eziandio del continuo, del quale quì principalmente è discorso. Perciocchè, quantunque il continuo non abbia parti divise e discrete, è tuttavia indubitato, che in esso ciò che è nell' alto, è distinto da ciò che è nel basso, e lo stesso dicasi di ciò che è in ambi i lati. Tuttavolta perchè una qualche cosa sia estesa, non basta cotesta distinzione di parti, considerata in sè medesima; ma oltre a ciò si richiede, che le parti, anche a rispetto dello spazio, siano le une fuori delle altre, e con ciò abbiano le posture testè mentovate, cioè le tre dimensioni. Da ultimo l'estensione non sarebbe una proprietà naturale, e non farebbe del corpo una massa, che empie uno spazio *(moles corporea)*, se le parti poste bensì le une fuori delle altre nello spazio, potessero tuttavia essere le une nelle altre, e compenetrarsi. E quinci appunto l'estensione corporea ci si rivela nella sua proprietà precisamente per questo, che

(1) Suarez, Metaph. Disp. 40. sect. 4.

una parte dell' esteso non può, secondo le leggi della natura, essere dove l' altra è. Sendo dunque, che il fondamento della estensione del corpo sia la sua quantità, alle proprietà di lui deve appartenere, che quella renda il corpo e le sue parti impenetrabili: cioè a dire, disposte ad escludere altri corpi o parti di corpo dallo spazio per esse occupato.

Ora per ciò, che concerne la relazione della quantità e della estensione verso l' essenza del corpo, dobbiamo richiamare alla memoria ciò, che più sopra (n. 683) fu detto, intorno alla essenza del corpo. Ogni qual volta, per designare la essenza del corpo, si dice, che esso è una sostanza composta, si deve intendere significarsi con ciò non la composizione di parti quantitative, la quantità, ma piuttosto la composizione dell' essenza, la quale consta di un soggetto potenziale, la materia, e di una forma, da cui quella è attuata. La quantità, per effetto della quale il corpo ha parti quantitative ed estensione, in sentenza dell' antichità, è piuttosto una proprietà pullulante dalla essenza. Certo nella scuola nominalista si seguitava una diversa opinione. La materia, a suo dire, al tempo stesso, sarebbe quantità, e per conseguenza questa sarebbe parte costitutiva dell' essenza del corpo. Ciò voleva dire, che la cosa medesima si chiamava materia in quanto era soggetto recettivo della forma, e si chiamava quantità in quanto era fondamento della estensione (1). Ma tutti gli altri Scolastici tennero, con Aristotele, che la quantità presuppone una essenza compiuta, ed a questa si attiene siccome una sua pro-

(1) Suarez, Metaph. Disp. 40. sect. 2.

prietà (1). E per fermo, ancorchè la quantità sia così collegata all' essenza del corpo, che, secondo le leggi della natura, non si possa dare corpo senza la quantità; questa nondimeno determina l'essenza del corpo non considerato in sè stesso, ma piuttosto in relazione collo spazio. Il perchè, fin che noi consideriamo, non la nuda quantità, ma una cosa che è quanta; cioè a dire, fin che pensiamo non al corpo matematico, ma al fisico, questo, non già per tempo, come s' intende da sè, ma per natura, deve essere un attuale, e però un determinato e perfetto essere prima, che sia quanto. Ora, se è così, essa presuppone l' essenza del corpo. Quinci avviene, che l' estensione è sensibilmente apprensibile, e che anzi nulla possa essere appreso come corpo, senza l' estensione; laddove l' essenza del corpo solo dall' intelletto può essere conosciuta (2).

703. Se dunque l' estensione non è l' essenza del corpo, ma è una proprietà, che ha in questa il suo necessario fondamento, sorge tosto la quistione: in qual maniera l' essenza sia tale fondamento? E fia pregio dell' opera, il vedere come a quella, dalla dottrina degli Scolastici, sia stato risposto. Quantunque la quantità non debba essere attribuita alla materia per sè, ma piuttosto al corpo, conciossiachè la materia sia *μήτε τι, μήτε ποσόν*; tuttavia la quantità ha luogo nel corpo per conseguenza della materia: perciocchè le proprietà competono generalmente al composto di ma-

(1) ....*τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. Τὸ γὰρ ποσὸν οὐσία· ἀλλὸ μᾶλλον, ᾧ ὑπάρχει ταῦτα αὐτὰ πρώτως, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία.* **Metaph.** *l.* 7. (*al.* 6.) *c.* 3.

(2) Cf. Maurus. Quaest. phil. vol. 2. q. 36.

teria e di forma, così nondimeno che le une si derivino dalla materia, le altre dalla forma (1). Ma in che mai è fondata cotesta speciale attinenza della quantità colla materia? La natura della materia è posta propriamente nell'essere soggetto; ma siccome essa è per sè medesima soggetto della forma sostanziale, così riceve le altre forme, cioè le accidentali qualità dei corpi, mediante la quantità. Perciocchè tutte quelle, non solo la figura, il colore, ma eziandio le forze, l'attività, il moto, per potere essere nel corpo, presuppongono in questo l'estensione. E così anche la quantità è soggetto alla sua maniera (2). E siccome il corpo per la materia è capace non di azione, ma di passione; così esso per la quantità non riceve alcuna attività, ma riceve piuttosto la suscettività dell'azione di altri corpi (3). Finalmente già fu osservato, che l'imperfezione, la quale è propria dell'essere corporeo in quanto tale, gli viene dalla materia, mentre che le proprietà, per le quali esso ha una qualche somiglianza collo spirito,

(1) Prima accidentia consequentia substantiam (corporalem) sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae: scilicet formae et materiae, unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae; sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subiectum primum, quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc, quod est non esse in alio, quantitas, quam qualitas et per consequens quam alia accidentia. *S. Thom. in* 4. *D.* 12. *q.* 1. *a.* 1. *sol.* 3. *ad* 1.

(2) Quia primum subiectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur esse superficies. *S. Thom. S. p.* 3. *q.* 77. *a.* 2.

(3) Quia quantitas se tenet ex parte materiae et qualitas ex parte formae; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est actionis principium. *In* 4. *Dist.* 12 *q.* 1. *a.* 2. *sol.* 1.

si derivano nel corpo dalla forma. Il perchè, eziandio la maniera imperfetta, onde il corpo è quasi spartito nello spazio, ha la sua cagione nella materia; laddove, per contrario, l' unità, che esso mantiene insieme a quello spartimento, si attiene alla forma, secondo che si può osservare nelle sostanze organiche peculiarmente.

Il fondamento pertanto della estensione giace nella materia solo in tanto, che la sostanza da essa costituita, secondo la propria natura, può e deve essere estesa, e non quasi la materia fosse di già estesa per sè medesima. E per fermo, non già la materia, ma piuttosto la materia unita colla forma, cioè a dire, la sostanza del corpo, è propriamente come il soggetto, così eziandio il fondamento della quantità e della estensione. Di sopra fu dichiarato dalla unità della sostanza, come una medesima forma determina tutta l' essenza del corpo; tanto che quella è il principio, pel quale esso è non solo questo o quel corpo, ma semplicemente corpo. In quanto dunque la forma per la sua unione colla materia ne fa corpo, in tanto è essa altresì con lei ed in lei il fondamento della estensione di lui; mercecchè come la essenza, comune a tutti i corpi, consiste nell' essere questi composti di materia e di forma, così è eziandio una proprietà comune a tutti i corpi l' essere estesi (1).

704. Ma per concepire l' essenza del corpo siccome un esteso, ripetendola dal suo ultimo fondamento, si domanda più oltre, onde mai si derivi questo appunto, che la materia possa essere nello spazio non altrimenti,

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 6. Quaest. disp. q. de anima a. 9. cf. Caiet. De ente et ess. c. 7. q. 16.

che per parti, e per questo richiegga l'estensione, e per qual modo la forma unita colla materia diventi causa di effettiva estensione. Noi già sappiamo in qual modo si risponda a questa domanda dalla filosofia della identità. Essa fa che l'idea assoluta, che si confonde coll'essere assoluto, siccome altissima unità, trapassi nel suo contrario, e per conseguente si sminuzzi in parti per numero infinite; e per questo fondamento dell'essere materiale essa vuole, perfezionando la dottrina kantiana, delle due forze fondamentali, ottenere l'esteso (n. 663). Ora, quantunque quello sminuzzamento della idea per sè medesimo ripugni a tutto ciò, che la Scolastica insegnava intorno al procedimento delle cose da Dio; ciò non ostante, nella contrarietà formata dalla semplicità dell'essere assoluto colla partizione dell'essese materiale, è posta l'ultima ragione, per la quale anche la Scolastica spiegava la estensione e la divisibilità, come l'intera essenza del corpo. L'altissimo principio di ciascuna cosa dimora nel potere essere, per opera di Dio, una qualche cosa fuori di Dio, la quale, in quanto è, ha una certa somiglianza con esso lui; ed in quanto non è da sè, ed è limitata, costituisce una certa opposizione con lui. Il concepire l'essenza delle cose sotto questo riguardo, significa concepirle, secondo il loro principio altissimo. Da cotesto fondamento sèguita, che non già quello, che come che sia ha un essere, ma piuttosto il puro nulla, che semplicemente non ha alcun essere, costituisce una piena contrarietà verso Dio. Ora, questo noi dobbiamo considerare altresì nella materia. Essa non è un semplice nulla, ma è anzi un certo che, il quale, unito alla forma, costituisce la sostanza del

corpo; e secondo ciò si dà anche in lei una certa somiglianza con Dio (1); tuttavia senza la forma non ha alcuna attualità, ed in questa sua potenzialità rimane nell'infimo grado dell'essere, il quale essa non ha in sè, ma lo riceve per la sua unione con un altro principio. Nel giro dunque delle cose, che comunque sono, e però hanno una somiglianza con Dio, deve la materia costituire la più grande opposizione con lui (2); e ciò deve principalmente manifestarsi a rispetto della semplicità, essendo l'unità il primo attributo dell'essere, ed è la più prossima perfezione rispondente alla natura dell'essere (3). Iddio, siccome purissimo essere, nè ha parti, nè può essere parte di un tutto. Per opposto, la materia può esistere solamente siccome parte di un tutto, ed è posto nella natura di questo tutto, del quale essa costituisce il sustrato, l'andare diviso in parti. Come dunque dalla composizione di materia e di forma emerge la mutabilità dei corpi, e con lei la imperfezione della loro durata (n. 346); così dalla divisibilità, alla quale la sostanza corporea soggiace, per effetto del suo fondamento materiale, emerge la sua estensione e la sua imperfetta

(1) Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 14. *a.* 11. *ad* 3. *Cf. ibid. q.* 5. *a.* 3. *ad* 3.

Quantuncunque debile esse habeat materia prima, illud tamen est imitatio primi entis. *De verit. q.* 3. *a.* 5. *ad* 1.

(2) Illud in entibus est extreme distans a Deo, quod est potentia tantum, scilicet materia prima. *Id. contra Gent. l.* 3. *c.* 69.

(3) Deus qui summe est unus est summe perfectus ... Materia prima, quae est omnium maxime divisibilis, ac minime una, cum facta quacunque divisione conservetur, est imperfectissimum ens, et minime unum. *Maurus Quaest. Phil. vol.* 1. *q.* 29.

maniera di esistere nello spazio. Ed anche in ciò si rivela quella sua suprema opposizione a Dio, all' assoluto. Per effetto della sua semplicità Iddio, nella sua indivisa essenza, è di necessità presente a tutto quello, che è, e però semplicemente superiore allo spazio Lo spirito, perchè finito, è limitato eziandio secondo la sua maniera di essere nello spazio; tuttavolta esso non è diviso nello spazio, a cui è presente; laddove il corpo può solamente essere presente allo spazio, in quanto espande per parti la sua essenza in questo. La sua quantità è una perfezione, perchè senza di lei il suo esistere ed operare si limiterebbe ad un punto; ma essa è altresì una imperfezione, in quanto il corpo non può, come lo spirito, essere tutto in tutto il luogo, e tutto in ciascuna sua parte, riempiendolo della propria virtù. E lo stesso deve dirsi della sua impenetrabilità. Lo spirito può colla sua forza riempire lo spazio per modo, da escluderne qualunque altra cosa potesse occuparlo; ma esso può altresì, quando lo voglia, esistere con un altro nel medesimo luogo, e però può penetrare tutti i corpi. Ma il corpo riempie lo spazio colla sua massa, e quindi è non solo acconcio, ma necessitato a resistere agli altri, e, per mezzo di questa medesima quantità, per la quale è esteso nello spazio, impedisce l' esistervi, nel tempo medesimo, di un altro qualunque.

705. Per ciò, che concerne l' altra quistione intorno al modo, onde la forma unita alla materia sia nel corpo principio della quantità, si raccoglie dal detto, come la materia, in quanto ha l' imperfettissimo degli esseri, può divenire solamente soggetto di una sostanza, le cui parti siano poste le une fuori delle

altre nello spazio; questo nondimeno si fa possibile solo da che le parti sono determinate, ed hanno una determinata posizione secondo lo spazio. Pertanto, se la quantità, in quanto presuppone un soggetto, in cui le parti possano essere distinte, ha il suo fondamento nella materia; la medesima ha il suo fondamento nella forma, in quanto queste parti sono tra loro, ed a rispetto della loro posizione, attualmente determinate. Perciocchè la forma determina non solamente lo specifico essere, ma eziandio le parti del corpo siccome un tutto (1).

Più oltre: egli non ripugna col concetto dell'antichità, il dichiarare l'estensione per mezzo della doppia forza di espansione e di contrazione. Si contiene nelle spiegazioni già esposte, e fu eziandio asserito espressamente dagli Scolastici, essere il proprio effetto della quantità, lo estendere il corpo nello spazio (2). Ora essi al tempo stesso asserivano, che l'originaria estensione è quella del continuo, nel quale per conseguente le parti non sono separate. Il perchè deve la quantità estendere le parti del corpo nello spazio per modo, che queste non cessino di formare un tutto non interrotto. Ora ciò non è possibile, se col distendere (l'espansione), non vada congiunto il tenere

(1) Quando aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiae est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi. In forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiae, sed etiam distinctiva totius per partes et huic necesse est respondere a parte materiae potentiam, quae respiciat ipsam perfectionem suam per formam et etiam partium sequentium diversitatem. *S. Thom opusc.* 32. *de natura materia c.* 5.

(2) Suarez. Metaph. Disp. 40. sect. 4.

insieme (la contrazione). Certo la Scolastica insegna, che il corpo per la quantità non è tanto attivo al di fuori, quanto è capace di ricevere le azioni dal di fuori; ma ciò non esclude, che la quantità sia nel corpo operosa, secondo la maniera di una forma, od, in altri termini, abbia un' efficacia di forma. Altrimenti va la cosa, quando altri, come il Kant, rappresenta l' estendere come repellere, ed il tenere insieme come attrarre. Per la vera estensione noi otteniamo un continuo, un quanto, le cui parti sono inseparate: ma repellere si possono solamente le parti separate. Allo stesso modo il tenere insieme impedisce, che il divisibile sia diviso; ma l' attrazione suppone parti già divise ed affatto separate. Quando dunque fu osservato contro del Kant, che egli, designando le parti del corpo, siccome quelle, che si debbono attrarre e ripellere, presuppone la estensione, e per conseguenza la materia, la quale egli doveva colla sua doppia forza costituire; quando, diciamo, gli si obbietta così, si può per la stessa ragione mantenere contro di lui ciò, che l' antichità insegnava intorno alla relazione tra l' essenza del corpo e la estensione. Il Leibnizio opponeva al Cartesio, che la estensione non poteva essere l' essenza del corpo, perchè l' esteso deve già di necessità avere un essere specifico. Per la medesima ragione non trovarono presso i dotti alcuna approvazione gli atomi del Gassendi, i quali, fuori della corporeità, non doveano avere alcun' altra qualità, che determinasse i corpi ad essere di questa o di quella specie. Può dunque altresì essere ricordato contro del Kant, non solo che l' estensione e l' attrazione presuppongono ciò, che esso chiama materia, cioè il

mobile nello spazio, ma eziandio che cotesto mobile deve essere corpo di una specie determinata. Perciocchè, siccome nulla può essere soggetto di quelle forze fondamentali, se non ciò, che già è corpo; così nulla può essere corpo, senza avere un determinato essere specifico. Ora questa appunto è la dottrina degli Scolastici: dovere cioè la materia per la forma essere già costituita in corpo, acciocchè in essa si possa concepire la quantità e l'estensione. La espansione e la contrazione, dalle quali si dichiara questa ultima, possono solamente considerarsi come i primi ed originarii fenomeni della sostanza corporea.

II.

Della divisibilità dei corpi.

706. Egli potrebbe riuscire, per molti nostri lettori, nè discaro nè inutile il conoscere in qual modo Aristotele dimostri dal moto la divisibilità dello spazio non meno, che del tempo (1). Egli è chiaro, che di due corpi, i quali sono mossi sulla medesima superficie in uguale direzione, quello, il cui moto è più rapido, raggiunge il limite della superficie più presto, che non l'altro; e se la velocità è doppia, lo raggiungerà nella metà del tempo, che l'altro v'impiega. Ogni qual volta dunque il moto è raddoppiato, anche il tempo, in cui il mobile percorre lo stesso spazio, è diviso in due parti uguali. Ma allo stesso modo anche il corpo, mosso colla metà della velocità di un'altro, rimanendo la medesima la linea da percorrere, deve

(1) Phys. l. 6, c. 1. et seqq.

dividere questa in due metà. Pertanto se qualunque moto può essere cresciuto e scemato, il tempo altresì e lo spazio, in cui quello è compiuto, dovrà essere divisibile in infinito.

Ove ciò si negasse, ammettendo piuttosto, che ogni esteso sia composto di un certo numero di parti indivisibili, si urterebbe di necessità nella contraddizione. Perciocchè presupponiamo primamente, che una linea continuata sia costituita di parti indivisibili, cioè di punti: in questo caso ogni misura di moto dovrebbe corrispondere ad un numero determinato di punti, e per conseguenza si potrebbe dare altresì un moto, pel quale fosse percorso un numero impari di punti. Ora egli è indubitato, non darsi alcun moto, il quale non possa essere la metà più lento di quello, che è; e però quello, che percorre un numero impari di punti, quando ne fosse la velocità dimezzata, dovrebbe dividere l' indivisibile, cioè il punto. Ed il medesimo vale pel tempo. Se una palla, per esempio, percorre la lunghezza di una sala in sette istanti o punti di tempo, quando ne fosse raddoppiata la velocità, essa dovrebbe nella metà del tempo andare dall' uno estremo della sala all'altro, e per conseguenza il quarto di quei sette punti dovrebb' essere diviso. Ma vi è ancora di più: appunto perchè è una contraddizione che il punto sia diviso, dalla ipotesi che l' estensione consti di punti, sèguita non potersi dare nel moto alcuna differenza. Perciocchè anche il più rapido moto ha uopo almeno di un punto di tempo, per andare un punto nello spazio: alla stessa guisa eziandio il moto più lento deve percorrere, in ciascun punto di tempo, almeno un punto dello spazio. Quando ciò non

fosse, sarebbe diviso nel primo caso il punto del tempo, nel secondo il punto dello spazio. Dal che s'inferisce eziandio, che, nel presupposto di Zenone, non sarebbe del tutto possibile un moto circolare. E di vero, perchè questo abbia luogo, cioè perchè una linea sia mossa attorno al centro, le parti della linea, che giacciono più vicine al centro, debbono nel medesimo tempo percorrere uno spazio minore, che non le più rimote da quello. Ora se il tempo e lo spazio fossero composti di punti, le parti più vicine al centro non potrebbero in un punto di tempo far meno di un punto di spazio, nè le più remote da quello potrebbero, nel fare un punto di spazio, occupare meno di un punto di tempo.

707. Secondo ciò sarebbe dimostrato impossibile, che un esteso possa essere risoluto in parti non estese; e però anche Aristotele dagli argomenti soprascritti inferisce, che qualsiasi quantità nello spazio e nel tempo può essere solamente divisa in parti divisibili, e però in infinito. Per contrario, quando la dottrina delle monadi, per sostenersi, ha ricorso alla tesi, che nella divisione di un composto si deve divenire finalmente ad elementi semplici, cioè non divisibili più oltre, essa scambia il composto coll'esteso. Non qualunque quantità od estensione, ma quella solamente, che sorge dalla contiguità, è un composto, in quanto essa solamente contiene parti distinte, le quali, senza dubbio, sono finite di numero. Ma la quantità continua, quantunque sia divisibile, non è per questo in nessuna maniera composta di parti. Alla obbiezione pertanto, che la divisibilità in infinito suppone nel divisibile un numero infinito di parti, si è riposto giu-

stamente con Aristotele, che la quantità continua contiene le parti, in cui può essere divisa, solo secondo la possibilità, e non secondo l'attualità; tanto che dall'essere essa sempre più divisibile si può conchiudere solo, che ha parti infinite in potenza, non che le abbia in atto. Perciocchè poi una divisione infinitamente continua non può mai essere compiuta, non sarà mai vero, che diasi un numero infinito di parti.

Questa risposta soddisfa pienamente, quando si applica alla nuda estensione, e però al corpo matematico; ma forsechè per quella si può concepire una divisione in infinitò eziandio nel corpo fisico? Democrito, affine di giustificare l'opinione degli atomi, aveva, secondo che Aristotele ce ne ragguaglia (1), stabilito in contrario il seguente argomento: Se i corpi non constano di atomi, ma anche le loro ultime parti costitutive sono divisibili, si ammetta, che una siffatta compita divisione sia avvenuta. Mercecchè quello, che si afferma come possibile, può essere altresì concepito come effettuato; e quando la possibilità è con ragione affermata, io non posso dalla supposizione dell'effetto nulla inferire, che non si debba concedere. Che resterebbe dunque del corpo diviso, quando quella piena divisione avesse avuto effetto? Nulla, che avesse quantità e fosse corpo; perciocchè questo, secondo una tale opinione, potrebbe tuttavia essere diviso, e per conseguenza non più si troverebbe dopo quella perfetta divisione: e però ciò, che non ha alcuna quantità, e sarebbe il punto, ossia nulla. Ora, come sopra fu mostrato, da punti nessun quanto può essere costituito, nè quindi in essi spartito; ed i corpi

(1) De generatione l. 1. c. 3.

tanto meno possono per la divisione essere risoluti in niente, quanto che non sono composti o formati di niente. E però, per concepire il corpo siccome quanto, si deve ammettere, che le sue ultime parti costitutive siano indivisibili; che cioè siano atomi. Aristotele risponde, che tutto cotesto tessuto di argomenti riposa sopra un concetto storto. Quando si asserisce, che il corpo non può essere diviso in parti, le quali non possano essere più oltre divise, si nega con ciò appunto, che la perfetta divisione, di cui parla Democrito, sia possibile. Ma non vi è nessuna contraddizione in questo, che il corpo possa essere perfettamente diviso secondo la potenza, e non secondo l' atto. Certo ciò che è affermato come possibile, può essere anche pensato siccome fatto; ma da ciò non sègue, che tutto quello, che è possibile in una cosa, possa sempre in essa effettuarsi. Perciocchè appunto la potenzialità può appartenere alla natura di una data cosa. La materia, esempligrazia, può ricevere tutte le forme possibili, quantunque non sia per questo stesso possibile, che essa divenga tutto quello, che può divenire. Appartenendo la mutabilità alla sua essenza, dovrà rimanere sempre recettibile di altre forme. Allo stesso modo, la divisibilità inchiudendosi nel concetto della quantità, non è possibile il dividere il quanto talmente, che non sia più oltre divisibile. In questo modo S. Tommaso illustra le poche parole di Aristotele (1); ma questi dimostra di nuovo la impossibilità di quella perfetta divisione, e lo fa coll' esempio della linea. Qualunque divisione piglia nella linea un punto; e però, perchè la divi-

(1) In l. 1. de generat. lect. 4.

sione fosse compiuta, dovrebbero in quella per tutto darsi dei punti. Ora cotesto non è più possibile di quello, che sia essere la linea formata da un aggregamento di punti.

Con ciò si è confutato Democrito; ma la difficoltà, offerta dalla divisione incessantemente continuata del corpo fisico, non è stata tolta via. Nel corpo fisico, non è già divisa l' estensione; ma è piuttosto diviso l' esteso, o la sostanza del corpo. Questa dunque dovrebbe essere concepita per guisa, che, per la sola divisione, riuscissero da quella sostanza cose fisiche per numero infinite. Ma di queste ciascuna avrebbe una particella della materia, stantechè potrebbe sempre avvenire, che, per la divisione, la forma fosse mutata, siccome è il caso delle naturali e delle chimiche risoluzioni. Ora come potrebbe la sostanza di un corpo contenere la materia d' un numero infinito di cose fisiche? Nè qui può rispondersi, che il corpo contiene quella materia non in atto, ma in potenza; perciocchè ciò significherebbe, che dalla materia, che si trova nel corpo dovrebbe, per la divisione, pullulare sempre più materia in infinito.

E meno ancora può appagare un' altra risposta, che s' incontra in recenti autori. La quantità, dicono essi, è un concetto relativo: ciò, che, secondo le relazioni che ci servono per misurare la quantità, e secondo i mezzi, che abbiamo alla mano per apprenderla, sembra molto poca cosa, quello stesso oggetto minimo, giudicato con altre relazioni, e veduto con altri occhi, potrebbe parere molto grande. Questa risposta può sgombrare la difficoltà, che si trova nel non potere concepire colla immaginazione una divisione della

materia continuata in infinito; ma quella difficoltà, indicata di sopra, che il pensiero trova nel supporre, che da una sostanza finita possano provenire altre sostanze senza numero, per effetto della sola divisione; questa difficoltà, diciamo, non che risoluta, non è da quella risposta neppure toccata.

708. Questa difficoltà nondimeno sembra insolubile, finchè non si riesce a dimostrare, che quantunque lo spazio sia divisibile all' infinito, non per questo può dirsi lo stesso del corpo, che lo riempie. Questa è la via, che tiene S. Tommaso. A prima giunta potrebbe altri credere di vedere in ciò una contraddizione. Perciocchè, supposto, che qui sia sempre parola del continuo, cioè dell' esteso senza interrompimento, se il corpo riempie perfettamente lo spazio da lui occupato, come mai dovrà essere divisibile all' infinito lo spazio, e non il corpo, che in esso si trova? Senza dubbio (risponde S. Tommaso) noi dovremmo anche nel corpo affermare cotesta divisibilità, ogni qual volta avessimo innanzi agli occhi solamente la sua quantità ed estensione. Ora egli può benissimo avvenire, che mentre la quantità del corpo non oppone alcuno impedimento ad una sempre ulteriore divisione, quell' impedimento nondimeno si trovi nella sostanza stessa del corpo. E si noti, come tutti gli argomenti, soliti recarsi per la divisibilità senza fine, direttamente non valgono per altro, che pel corpo matematico, il quale è la quantità considerata per sè; cioè senza la sostanza. Se dunque la divisibilità, che è stata dimostrata pel corpo matematico, si vuole affermare eziandio del fisico, che inchiude la sostanza, si deve investigare se ed in qual misura dalla sostanza sia per-

messa. Ora egli non è difficile a scorgere, che la divisione della sostanza di un corpo di necessità deve avere i suoi limiti (1). Benchè la materia, per sè considerata, non esiga questa o quella quantità; tuttavia essa non può esistere, se non sotto di quella, che risponde alla forma di una qualsiasi cosa naturale. Qualunque forma poi richiede una determinata misura di materia ed una quantità determinata.

Perciocchè siccome essa determina l' essenziale natura del corpo, così determina eziandio tutte le sue proprietà, ed in peculiar guisa le prime e necessarie. Ancora: la forma è il principio dell'attività propria del corpo; essa nondimeno è tale non per sè, ma nella materia e colla materia, senza la quale la forma, non che operare, non potrebbe neppure esistere. Il perchè essa anche per questo deve informare una determinata quantità di materia (2). Quello poi, che, a rispetto della divisibilità dei corpi, quinci si deduce, è confermato altresì per la esperienza. Come prima, per la continuata divisione del corpo, finisce di mantenersi nelle parti quella tale misura, e tosto queste non possono più continuare ad essere il corpo di

(1) Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur; cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest, sed usque ad terminum certum. *De pot. q.* 4. *a.* 1. *ad.* 5.

(2) Etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur, quod sit in potentia respectu cuiuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinate et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materia recipiat, eo quob subiecta materia cum forma est causa eorum, quae insunt; oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. *In l.* 2. *Dist.* 30. *q.* 2. *a.* 1.

quella specie, alla quale esse, prima della divisione, appartenevano (1). Ma questa medesima divisione congiunta a mutamento non può essere continuata senza fine, sì deve di necessità finire coi più minuti elementi; val quanto dire con quei corpi, la cui forma richiede la minima misura di materia.

Mentre dunque il Kant vuole dichiarare l'antinomia, che si offre dalla divisibilità dei corpi, asserendo, che lo spazio, o piuttosto l' estensione non è una proprietà delle cose in loro medesime, ma solo nella nostra apprensione, e che, per conseguenza, eziandio le nostre apprensioni e non le cose stesse sono divise (n. 660); mentre quei dinamici, che fanno constare l' essenza del corpo da forze o da monadi, evitano bensì la divisione in infinito della sostanza corporea, ma smarriscono la vera estensione, e vuol dire lo spazio riempiuto dal corpo (n. 724); S. Tommaso asserisce la vera estensione; e l'asserisce siccome proprietà delle cose in sè stesse, trovando la soluzione di quell' apparente contraddizione nell' essere l'estensione non l' essenza, ma una proprietà del corpo. Quindi avviene, che, per rispetto della estensione, può dal matematico asserirsi ciò, che dal fisico si nega a rispetto del corpo esteso. Ma la ragione, per la quale, nella quistione sopra la divisibilità dei corpi, si perviene a ciò, fu a noi mostrata nella essenza del corpo, siccome una sostanza costituita di materia e di forma.

(1) Corpus mathematicum est divisibile in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divisioni infinitae. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi; quia, quando iam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud. *De sensu et sensato. lect.* 15.

CAPO V.

SOSTANZIALE DIFFERENZA DEGLI ESSERI DELLA NATURA.

709. Dopo avere considerate le più generali proprietà dei corpi, ci rivolgiamo ora a quell' altro fatto, che, siccome dicemmo, deve trovare la sua spiegazione nella teorica intorno alla essenza dei corpi. Questo fatto è, che le cose della natura sono di specie differenti, e, ciò non ostante, si tramutano le une nelle altre. Ora siccome, nell' esame della estensione e della divisibilità dei corpi, trovammo la Scolastica incontroversia notantemente colla dottrina dinamica; così nella presente investigazione la troveremo in contesa specialmente coll' atomistica. Ma poichè parecchi seguaci di questa negano quel fatto medesimo, in quanto cioè non riconoscono la differenza degli esseri della natura per sostanziale, siamo costretti di stabilire, innanzi tratto, questo punto capitale. Tratteremo quindi della distinzione dei corpi organici dagli inorganici, e, dopo di avere svolte le ragioni, per le quali nei primi si deve ammettere un principio vitale, diverso dalle materie elementari, cercheremo, se la Scolastica abbia con ragione considerato questo, come forma sostanziale. Dopo di che ragioneremo dei corpi inorganici, per vedere, se eziandio le differenze di questi ci diano diritto ad affermare di essi quella medesima composizione di materia e di forma sostanziale.

I.

Ragioni per ammettere un principio vitale nelle sostanze organiche.

710. Acciocchè il nostro lettore possa giudicare se ciò, che gli Scolastici dicevano contro gli atomisti del loro tempo, valga eziandio contro il recente Atomismo, vogliamo quì determinare il punto controverso nella maniera di questi ultimi. Gli elementi, nei quali i corpi organici possono essere risoluti per via di decomposizione chimica, sono idrogeno, carbonio, ossigeno ed azoto. Ora egli è certo, che questi elementi, secondo le relazioni, in cui si trovano mescolati, e secondo la maniera, onde vengono in contatto, si compongono di diverse molecole, e però costituiscono corpi svariati. Siccome queste combinazioni di materie vengono in atto, in virtù di forze chimiche, le quali separano e riuniscono; così nella materia combinata si manifestano quelle universali forze della natura, i cui effetti, la gravitazione, il moto, il calore, la elettricità e somiglianti, per isvariate che siano, soggiacciono tuttavia a certe leggi della stessa natura, e però si possono determinare, secondo le proporzioni della materia e di altre condizioni. Or qui si domanda, se i fenomeni, che ci sono offerti, siccome fatti, nel regno organico, si possano spiegare come effetti di quelle forze, ovveramente se, oltre a queste, sia nelle sostanze organiche da ammettere anche un principio, il quale parte adoperi le azioni di queste forze in un modo, che non si trova nelle proprie loro leggi, e parte produca ancora ef-

fetti, che sono posti al tutto fuori la sfera delle forze stesse. Come più rilevanti, tra i fatti a dichiarare, secondo i quali le sostanze organiche si distinguono dalle inorganiche, si sogliono proporre questi: I corpi organici non contengono solo *molecole specificamente diverse;* ma, oltre a ciò, sono distinti in parti o *membra,* sopra le quali, con tutte le loro differenze, domina un' ordinata azione scambievole. E però essi hanno una *determinata figura,* ed una dimensione circoscritta : soprattutto , cominciando da un germe , in virtù di una *interna attività,* crescono e si stendono a quelle parti o membra; finalmente sono *fecondi,* e per mezzo di semi si propagano, ed hanno per ciò anche una *durata* più o meno *determinata.* A questi fenomeni, comuni alle piante ed ai bruti, si aggiungono in questi ultimi i molto più considerevoli dell' *apprensione* sensibile, dell' *appetito* e dell' *istinto,* che ne guidano l' attività , e della *semovenza locale.*

Da questi fatti, che sono offerti eziandio alla osservazione volgare, noi dobbiamo certamente dedurre una profonda differenza degli esseri organici dagli inorganici. Ma questa differenza è ella sostanziale? La potremo affermare come tale , allorchè sia dimostrato, che i corpi organici possono essere formati dalla materia inorganica soltanto, per ciò, che una qualche cosa, distinta dalle materie elementari, a queste sia unita in modo, che le determini ad un essere nuovo e proprio. Non basterà dunque il provare, che quello, che è privo di vita, non si tramuta in vivo da se medesimo. Giacchè le materie nemmeno si accozzano da sè a formare un edifizio od una macchina: e pure da ciò non segue, che nasca una nuova sostanza, quante

volte si fabbrica una casa, o si lavora un orologio. Laonde se gli esseri viventi si producessero per questo solo, che una causa qualunque artificiosamente congiungesse gli elementi materiali a formare organi; essi da questi elementi, secondo la sostanza, non sarebbero diversi più di quello, che è l'orologio dal metallo, onde fu foggiato. Ma tutt'altrimenti va la cosa, quando nelle nature viventi, noi dobbiamo ammettere, siccome fondamento delle funzioni vitali, una qualche cosa distinta dagli elementi, onde quelle nature stesse si formano.

711. Ora quali sono le ragioni, per le quali una tale asserzione nell'antica filosofia si avvalorava? Per parlare prima dei soli vegetabili, noi, per un'altra occasione, già udimmo il Gaetano osservare, il proprio della vegetazione consistere, non già precisamente nel ricevere, che fanno le piante in loro medesime una materia dal di fuori; ma piuttosto nel formarsi da sè, nell'alimentarsi e nel fruttificare (n. 27). E per potere questo, esse debbono, in un modo inimitabile a qualsiasi arte, non pure attrarre in sè la materia, ma in isvariate maniere elaborarla, cangiando alcune parti di quella in tronco, altre in corteccia, altre in foglie, altre in fiori ed in frutti. Aristotele paragona quest'attività della natura vegetativa alla distribuzione, che farebbe un accorto massaio, che da tutto sa trarre profitto, assegnando a ciascuno dei suoi subordinati ciò, che meglio gli giova (1); e gli Scolastici si valevano di quel paragone, per recare gli atomisti a concedere, che la vegetazione è inconcepibile, se non si dà nelle piante un principio, dal quale sia determinata ad unità

(1) De generat. animal. l. 2. c. 4.

quell' azione moltiplice, onde ricevono la materia alimentare, la partiscono, la lavorano e la tramutano.

Intanto a far sentire tutta la forza di questa prova, non che a difenderla contro certe obbiezioni, dobbiamo considerare l'attività vegetativa più da vicino, e nelle singole sue parti. Noi più sotto sentiremo S. Tommaso dire, le forze elementari nelle nature organiche operare a servigio del principio vitale, e quindi in quella farsi cause istrumentali. Prova di ciò si è, che quelle forze, negli esseri viventi, producono effetti del tutto diversi da quelli, che producono abbandonate a loro stesse. Ora, tutti questi effetti, colla massima regolarità, sono indirizzati all' unico scopo di formare la sostanza organica, di mantenerla e di propagarla. Uopo è dunque di ammettere in questa un principio di attività, che a sè sommette e domina le forze sopra descritte.

Questa sentenza del santo Dottore viene confermata onninamente dalla scienza più recente della natura. « Ogni combinazione chimica, così uno dei più insigni Chimici del nostro tempo, presuppone non una, ma tre cagioni; giacchè sempre la virtù formatrice della *coesione* è quella, che, cooperando il *calore*, regola l'*affinità* chimica nei suoi effetti..... Ma nel corpo vivente si aggiunge una *quarta* cagione, dalla quale la virtù stessa della coesione viene dominata, gli elementi si uniscono in forme nuove, ed acquistano nuove proprietà: forme e proprietà, che fuori dell' organismo non sussistono (1). »

712. A ciò tuttavia si risponde, da tali fatti dedursi veramente, che nelle nature organiche operano

(1) Liebig. Lettere chimiche. I. pag. 356.

forze diverse da quelle, che si manifestano nei corpi inorganici; ma non già eziandio, che queste forze vitali presuppongano nella sostanza organica, come loro comune fondamento, un principio distinto dalle materie elementari. Essere cosa certa, che le forze di queste materie, sotto diverse condizioni, diversamente operano; e quindi il ragionare dei fisici sul tramutamento delle forze. Per la qual cosa, non essere impossibile, che le forze elementari, quando operano in organi, da questi vengano determinate ad una nuova attività; sicchè da forze meramente chimiche e meccaniche, si cangino in forze vitali. E, per rendere tutto ciò più verosimile, si additano quelle macchine, nelle quali, da una materia rozza, e spesso di differenti specie, per mezzo di uno svariato lavorìo, ne è formata un'altra al tutto diversa, e molto più pregevole delle prime. Se con macchine, inventate e fabbricate dall' uomo, per mezzo del solo moto, e dell' uso delle generali forze della natura, si produce una tale e tanta trasformazione; non bastò forse la sapienza del Creatore ad indirizzare le sostanze organiche per guisa, che in loro le stesse universali forze della natura operassero in maniera tutto speciale, e però trasformassero le materie, in cui operano?

Nondimeno a questo discorso pare si oppongano due fatti notati dal medesimo illustre Chimico. Il primo di quei fatti riguarda il mutamento delle forze, il secondo la trasformazione della materia. Quantunque cioè le forze inorganiche in una macchina operano altrimenti, che fuori di essa, pure da nessuna macchina vengono tolte le leggi proprie di quelle forze, sicchè siano indirizzate ad effetti a queste leggi con-

trarii. Ciò appunto tuttavia ha luogo nei corpi organici. « Fuori della pianta l' ossigeno manifesta costantemente la sua affinità predominante cogli elementi combustibili, quali sono il carbonio e l' idrogeno; dentro la pianta, tutto all' opposto, esso si scevera dall' acqua e dall' acido carbonio, e quale ossigeno, per le foglie si restituisce all' aria. Adunque il processo vitale della pianta è il contrapposto del processo di ossidazione proprio alla natura inorganica: esso è un processo di riduzione. » Ora, tale operare delle forze chimiche, contrario alle leggi, dalle quali quelle nei corpi inorganici sono governate, pare che supponga negli esseri organici un principio più alto, da cui quello vengano dominate. Nè senza un cotal principio si potrebbe spiegare il secondo fatto, dal Liebig recato in mezzo. Questo fatto si è, che certi vegetabili contengono non pure gli stessi elementi, ma eziandio una eguale quantità dei medesimi; e nondimeno sono di natura diversissimi, sicchè l' uno è veleno potentissimo, l' altro alimento innocuo, il terzo rimedio salutare: ciò, che si verifica p. e. nella stricnina, caffeina e chinina, tutte e tre composte della medesima quantità di carbonio, d' azoto, d' idrogeno e di ossigeno. Quindi l' Autore inferisce, nell' analisi chimica non offerirsi alcun fondamento a spiegare le combinazioni organiche.

713. Si risponderà, che certamente la diversità di tali vegetabili non ispiegasi dai soli elementi, di cui quelli sono composti, ma bensì dalla diversità degli organi. Intanto osservi il lettore, che i fatti soprascritti furono da noi recati, non per inferirne senza più la forza vitale, ma solo per opporli ad un argomento degli avversarii. Che le forze degli elementi

quando operano negli organi possano essere cangiate, e quindi produrre effetti diversissimi, si vuole rendere probabile coll' esempio delle macchine artificiali. Ora noi non crediamo, che si diano prodotti di macchine, i quali, contenendo dei medesimi elementi una eguale quantità, siano nondimeno di qualità, non che diverse, ma contrarie.

Ma che che sia di questo, concediamo, prescindendo dalle cose fin qui dette, che le forze fisiche e meccaniche, quando operano negli organi, possano diventare vegetative, in quanto conformano variamente la materia ricevuta, e la diffondono nelle diverse parti della pianta; forsechè non è la forza vegetativa quella, la quale prima produce gli organi, da cui si fa dipendere il suo costituirsi? Non è essa, la quale da un semplice seme di albero genera le radici, il tronco, i rami, le foglie, i fiori ed i frutti? Perciò, anche altra volta, nella lotta col Cartesio, si ritornava sempre a questo, che, dato pure, che le piante si potessero considerare siccome macchine fabbricate dalla natura, sarebbe tuttavia assurdo il parlare di macchine, che si fabbricano da loro medesime. Siccome le macchine od altre opere d' arte, costruite dagli uomini, non vengono ad atto, se l' attività del costruttore non sia guidata dalla idea del tutto, e secondo quella non siano le parti, le une dopo le altre, formate e messe insieme; allo stesso modo, nella pianta, germinante e crescente, le forze operative non potrebbero formare i varii organi, e neppure per essi il tutto, se non fossero fin dall' inizio e durevolmente guidate, e determinate secondo un fine (1). Perchè un' attività possa dirsi

(1) Maurus. Quaest vol. 2. q. 4.

guidata da un fine, ed essere paragonata a quella dell' artefice, egli non è necessario, che l' operante conosca il fine e lo voglia; ma è uopo, che in esso si dia un principio sufficiente, che determini quell' attività, come lo determinerebbe la conoscenza, e la volontà dell' artefice. Come pertanto nei bruti l' attività sensitiva diviene diretta al fine, perchè è guidata dall' istinto; così anche la finalità, colla quale le forze vegetative operano, generando, formando ed alimentando, non può essere concepita altrimente, che da un principio, che la governi (1).

Questo medesimo pensiero fu svolto assai giudiziosamente dal Kant (n. 661), e presso il celebre fisiologo Giovanni Müller noi lo troviamo enunciato con precisa brevità: « L' operare dei corpi organici dipende, sì, dall' armonia degli organi, ma questa armonia stessa è nondimeno un effetto del medesimo corpo organico; ed ogni parte di questo tutto ha la sua cagione non in sè stessa, bensì nella causa del tutto. L' opera meccanica si lavora dall' artefice, secondo una idea, la quale è lo scopo del suo operare, e tutti gli organi si addirizzano a tenore di quell' idea. Ma mentre l' idea è fuori della macchina (vale a dire nella mente dell' artefice), essa si trova dentro dell' organismo (2). »

714. Senonchè, appunto quest' ultimo non si concede; che cioè, quell' armonica disposizione dell' organismo supponga nell' organismo medesimo, come sua cagione, un principio operante, a guisa di artefice. Egli è (così si ragiona in contrario) per vero inam-

(1) S. Thom. in l. 2. Phys. lect. 13.
(2) Phisiologia dell' uomo, pag. 23.

missibile, che le materie inorganiche, in virtù delle leggi loro proprie, e meno ancora per un accidentale concorso, possano congiungersi a formare l'organismo; ma quindi si deduce solo, che, a spiegare la prima origine delle nature organiche, si deve avere ricorso ad una causa più alta, che domini le materie, ed a guisa di savio artefice le componga, e non già si deduce eziandio, che un principio, dalle materie siffattamente distinto, operi negli organismi medesimi: giacchè, senza di questo, egli è ben concepibile, che l'organismo, una volta esistente, svolga e perfezioni sè stesso, e produca altri organismi della medesima specie.

E come mai, noi replichiamo, ciò potrà concepirsi? I difensori di quella sentenza confessano ciò, che peraltro sarebbe impossibile di negare, che gli esseri organici, posto che in essi non si dia un principio vitale, sono vere macchine lavorate dalla natura; e quindi quegli scienziati, siccome pocanzi udimmo, si argomentano di spiegare le funzioni vitali della pianta, per gli effetti delle macchine umane. Or bene, se non si può parlare di macchine, che della materia per esse elaborata si alimentino, molto meno è concepibile, che una macchina di tale materia formi a poco a poco le sue parti, le racconci quando vengono lese, le riproduca quando sono distrutte; che anzi generi una semenza, da cui, sotto l'influsso delle forze universali della natura, spiccino fuori delle macchine nuove della stessa specie.

Ma lasciamo il paragone, e consideriamo il nascere ed il formarsi della pianta in sè medesima. Il vegetabile tutto si svolge dal germe, il quale non è

altro, che una semplice cellula, sì quanto alla forma, e sì quanto alle materie, delle quali si compone, in nulla differente dalle altre cellule non germinali. Ora, per concepire, come da questo germe si formino i primi organi, e successivamante tutti gli altri in modo, che, quantunque tra di loro diversi, costituiscano quell'ammirabile insieme dell'organismo; per concepire questo, dico, noi dobbiamo ammettere o dentro o fuori del germe una causa, la quale indirizzi le forze in esso operanti. Fuori di esso, non potremmo ammettere altra causa, che Iddio od un qualche spirito, a cui Iddio avesse dato tal potere sopra la natura corporea. Ma noi, a suo luogo, considereremo, che qualunque sia l'influsso divino nell'operare delle creature, a queste nondimeno debbono attribuirsi proprie facoltà ed una propria attività: e se ciò è vero di qualsiasi operazione, molto più si deve mantenere della generativa, e di ogni altra funzione vitale. Adunque dentro al germe medesimo è posta la causa del formarsi da lui quel complesso di svariati organi: con altre parole: il germe è dotato di quella, che si chiama *virtù formatrice* o *plastica*. Nè questo, nella sentenza, della quale ora parliamo, si nega: solo pretendesi, che tale virtù debba concepirsi, non come una entità distinta dagli elementi, ma piuttosto come una forza, sebbene speciale, risultante nondimeno dalle forze comuni degli elementi, in quanto queste operano in un essere organico. Ma se, per le ragioni addotte di sopra, non può concedersi, che le forze comuni, nell'organismo già compiuto, si tramutino in quella forza vitale, che mantiene la natura organica, vale a dire nella nutritiva, molto meno è da ammet-

tere, che, operando nel germe, si cangino in virtù formatrice. Imperocchè questa virtù, più che ogni altra forza vegetale, è elevata sopra le forze comuni della materia: per essa cioè, non solo si conformano tanti e sì diversi organi, ma si conformano in modo, che, per un influsso scambievole, si sostengano gli uni gli altri nel loro essere ed operare. Se dunque la mutazione delle forze derivasi dall' operare, che queste fanno in organi, ben più perfetto dovrà essere quell' organismo, nel quale le forze elementari si cangiano in una virtù capace della soprascritta formazione. Ora il germe, in cui, nel caso nostro, tal cangiamento si effettuerebbe, non è ancora organismo, anzi neppure è organo, ma semplice cellula uguale alle altre. Di più, i Fisiologi, sopra osservazioni accuratissime, scrupolose, e spesse fiate ripetute, attestano, tra le cellule germinali di moltissimi organismi, tutti di specie diversa, non esistere differenza, quanto che tenuissima, sia nella materia, sia nella conformazione (1). Ora, la diversità dell' organismo, supponendo senza dubbio la diversità della forza, da cui si formano, non è certamente concepibile, come da germi al tutto uguali si svolgano diversi organismi, se dalla costituzione di quelli deve, per un cangiamento delle forze comuni, derivarsi la virtù plastica.

Tuttavia, si potrebbe replicare, la mutazione delle forze non farsi primamente nel germe, ma essersi fatta nell'organismo generante; cosicchè piuttosto nel seme, da questo prodotto, già sarebbe contenuta la virtù formatrice, sebbene questa si esplichi soltanto sotto certi influssi dal di fuori. Ma chi non vede, che con ciò

(1) Giebel. Questioni correnti, pag. 309.

si ammetterebbe quello stesso principio vitale, che si combatte? Infatti, se la mutazione delle forze non avviene, perchè esse operano in una materia organica, quale è il germe, e se piuttosto in questo già è nascosta la forza vegetativa plastica; egli è cosa manifesta, che quella materia, per essere soggetto e fondamento di tale forza, deve avere una qualità tutto propria e speciale. Ora, che altro, se non questo si pretende, affermando il principio vitale, come entità distinta dagli elementi della materia bruta? Giacchè, quando una volta la virtù formatrice non si trova nel germe, perchè in questo le forze chimiche si cangiano in vitali, ma perchè esso è una sostanza di siffatta natura, che quella virtù in lui sia nascosta, l'istesso si dovrà dire della pianta sviluppantesi dal germe.

715. Ma se, per questi motivi, la vita vegetativa richiede un principio distinto dagli elementi e dalle forze proprie di questi; con molto maggiore certezza ed evidenza ciò si dimostra della vita sensitiva. Per ragionare adunque di questa, egli è certo, che il Cartesio volle spiegare tutti i fenomeni della vita dei bruti dal moto meccanico per modo, che le disdisse perfino la conoscenza e l'appetito; e però i bruti sarebbero niente altro, che macchine semoventi, senza vita e senza senso. Per mettere in luce l'incoerenza di una siffatta supposizione, non vi era uopo, che di ricordare quelle operazioni dei bruti, le quali presuppongono, non solo un'apprensione, ma eziandio una memoria, ed un certo tal quale giudizio, quantunque pullulante dal solo istinto (1); e benchè quella stessa

(1) Per ispiegare in qual maniera il cane corra dietro alla carne, i Cartesiani dicevano, che la carne presentata opera veramente sopra

dottrina abbia nei nostri giorni (cosa che appena sarebbe stata da aspettare) trovato di nuovo dei sostenitori, noi nondimeno non crediamo dovercene occupare più di proposito. Merita tuttavia di essere riconosciuto, che il Cartesio scorse almeno chiaro e pronunziò recisamente, essere impossibile spiegare una qualunque conoscenza o sensazione per mezzo di forze, le quali non possano altro, che congiungere, separare, disporre variamente e muovere la materia priva di vita dei corpi, cioè gli atomi. Per contrario, altri partegiani dell'Atomismo, tra i quali sono da noverare il Gassendi e Bacone, mentre cercarono in quelle forze la ragione sufficiente delle sensibili apprensioni e dell'istinto dei bruti, il quale essi non negano, spianarono la via a quel Materialismo, che tanto largamente a' dì nostri è prevaluto.

Parecchi atomisti parlavano (e parlano anche oggi), come se la conoscenza non fosse altro, che il moto, il quale dal di fuori è prodotto negli organi dei sensi. Le diverse specie di sensazioni, il tatto, il gusto, l'odorato, l'udito e la vista si concepirebbero solamente da ciò, che gli organi più dilicati sono ricettivi di una più acuta e sottile mozione. A questi si replicava (ciò che Aristotele più di una volta ha

gli occhi ed il naso del cane; questa operazione nondimeno non produce un' apprensione qualsiasi per gli occhi, e per l'odorato; ma è piuttosto una impressione prodotta in quella sottilissima materia atomistica, che potrebbe chiamarsi spirito vitale, e la quale, ammassata nel cervello, pervade tutto il corpo e lo mette in movimento. Quella dunque, arrivata alle gambe della macchina, la sospinge dietro la carne. A somigliante buffonata non vale il pregio di domandare come avvenga, che, quando il padrone mostra dal balcone la carne al Canemacchina, questo per ghermirla trova la via del cortile, delle scale ed, attraversando molte camere, vi arriva.

osservato), che quantunque nessuna sensazione si dia senza moto; pur tuttavia la sensazione non è quel moto stesso, ma piuttosto è l'apprensione di esso, o vogliamo dire della impressione, che gli organi del senso ricevono, e dell'oggetto, che cagiona questa medesima impressione. E tanto meno questa impressione si può scambiare colla sensazione, quanto che per quella prima il senziente è semplicemente passivo; laddove la sensazione non è possibile, senza un'attività, ed è appunto quest' attività l' attività vitale, in quanto procede dal principio, in cui è, ed in esso si compie (1). Per ispiegare adunque l' apprensione, conviene determinare il modo, onde una sostanza corporea diviene un siffatto principio. Certo molti atomisti sogliono quì parlare di un miscuglio armonico, e di un' artifiziosa combinazione di atomi; e con ciò ritornano, almeno per ciò che concerne la vita puramente sensitiva dei bruti, alla opinione già combattuta da Aristotele (2), l'anima essere constituita dall' armonia delle parti constitutive del corpo. All' incontro Bacone, opinando, che il corpo dei bruti è abilitato come al moto, così alla sensazione da quello, che egli nomina spirito vitale, ammette con ciò di nuovo il

(1) Licet sensationes non dentur sine motibus, impulsibus ac titillationibus organorum sentientium, ipsum tamen sentire non est sensum moveri ac titilari, sed est percipere motus ac titillationes ac alia obiecta.

Imago distinguitur ab exemplari, cuius est imago....; sed sensationes, quibus percipimus nos titillari, moveri impelli etc. sunt *imagines vitales* talium motuum et titillationum... Ad titillationes, motus et impulsus animal se habet mere passive; imo aliquando summe his resistit;..... at vero ad actus videndi, tangendi etc. animal non se habet mere passive, sed vitaliter ad illos concurrit. *Maurus. Quaest. phil. Vol. II. q. 4.*

(2) De anima l. 1. c. 9.

concetto di quegli antichi Greci, pei quali l'anima era una sottilissima materia di un qualche elemento, da cui essi pensavano, che tutti i corpi fossero formati, o fosse eziandio la quintessenza di tutti gli elementi. Perciocchè esso dichiara espressamente, l'anima dei bruti non essere altro, che corporea, un misto di fuoco e di aria, così nondimeno attenuato, che da nessun senso possa essere appresa (1). E questo medesimo vale per quei moderni naturalisti, i quali tengono queste anime per un semplice prodotto chimico. Vero è, che Bacone, e quei, che ai suoi tempi lo seguitarono si separarono dai mentovati Greci, almeno in questo, che cercarono nella materia dei corpi un principio sufficiente solo per le anime sensitive dei bruti, ma in nessuna maniera per la ragionevole dell'uomo; pure è vero non meno, avere noi visto trarre profitto dai progressi delle scienze naturali, per dare ragione, in mezzo ai popoli cristiani, ad un errore stato già da Platone e da Aristotele combattuto e sconfitto.

716. Ora per ciò, che si attiene al primo concetto, già a qualunque uomo di sano intelletto dee parere cosa affatto insulsa, che gli atomi, i quali, ciascuno da sè, nè senso nè vita non hanno, senza alcun altro principio, e per la sola postura e miscela, debbano diventare sostanze, le quali in sè contengano una piena e molto bene ordinata vita di apprensioni sensibili, di appetiti a quelle congiunte, di tendenze e di attività svariate. Ma per dimostrarne l'assoluta

(1) Anima sensibilis sive brutorum plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis; aura, inquam, ex natura flammea et aërea conflata. *De augm. l. 4. c. 3.*

impossibilità, gli Scolastici recavano in piena luce la proprietà, in virtù della quale il conoscere si dispaia da qualsiasi altra attività. Ogni conoscenza è non solo un' attività *immanente,* cioè terminata nello stesso principio, che conosce, ma è un' attività siffatta, che per suo mezzo il conoscente *riceve in sè* la cosa conosciuta, secondo l' *essere ideale,* od *intenzionale,* come gli antichi dicevano. Eziandio l' apprensione è solamente possibile per questo, che la sostanza apprendente, per effetto della impressione, che riceve nel senso, ha dentro sè gli oggetti, da cui quelle vengono; e le ha secondo le esterne apparenze, e per virtù di una interna attività formatrice. Quando poi questo essere delle cose nel conoscente è chiamato immagine, non si deve per questo pensare, che la rappresentanza anche sensibile sia come una immagine, nel proprio senso della parola. Sia pure necessario, per vedere, che gli oggetti, per mezzo della luce, siano immaginati nell' occhio: ciò appartiene unicamente alla impressione, che l'organo riceve; ma l'apprensione stessa non può aver luogo, se non in quanto, per effetto di quella impressione, una forza, dimorante nell' organo ed al tutto sua propria, si mette in atto: se ciò non fosse, anche un organo senza vita, od anche un vivo in tutti i casi, purchè avesse la propria impressione, potrebbe apprendere. Ora la cosa non va così. Per molti fatti della esperienza si fa certo, che anche da un organo ottimamente disposto alle rispondenti azioni dal di fuori, non sèguita alcuna apprensione, ogni qual volta il senso è impedito dall' essere atteso a quell' azione. Ora cotesto *attendere* è un' attività, per la quale il conoscente, mediante l' impressione

ricevuta, si applica all' oggetto. Adunque deve bensì l' oggetto operare sul mezzo (la luce, l' aria), il mezzo sull' organo (l' occhio, l' orecchio), e questo sull' interno sensorio comune; ma il conoscere pullula, solo quando la forza, desta da quelle azioni, mediante la sopraddetta applicazione, afferra, apprende l' oggetto (1). Come s. Agostino (2), così gli Scolastici tornano spesso sopra questa dottrina, e distinguono, nella maniera più netta che si possa, il ricevere della impressione, come una *passione* (recettività), dall' apprendimento dell' oggetto, come un' *attività* (spontaneità); la quale, appunto per questo che acchiude quell' *attendere* o *rivolgersi* all'oggetto (3), usarono nominare *intenzione*. Quando dunque, per virtù di questa attività, il conoscente ha in sè il conosciuto, non secondo l' essere fisico di questo, ma secondo una sua somiglianza, cotesto contenere sarà una tutt' altra cosa

(1) (Sensibilia exteriora) ingrediuntur ad animam per portas quinque sensuum. Intrant autem non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio, et de medio in organo exteriori et de organo exteriori et de hoc in potentia apprehensiva; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo, et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum, quae exterius anima apprehendit. *S. Bonav. Itiner. c. 2.*

(2) V. più sopra n. 21. e Cf. De Trin. l. 10. c. 5. l. 11. c. 2. Super Genesin ad litt. l. 12. c. 24. n. 51.

(3) Sentire est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis nominat *passionem*...; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat *operationem*, quae dicitur motus sensus.

S. Thom. in l. 1. Dist. 8. q. 1. a. 1. ad 1. Cf. S. 1. q. 93. a. 6. ad 4. Quaest. disp. De verit. q. 26. a. 3. ad 4. Quodl. 8. a. 3. Cf. più innanzi Scotus in 1. Dist. 3. q. 7. il quale tratta diffusamente questa quistione, ma vi frantende S. Tommaso. Suarez De anima l.3.c.3.seqq.

da quella, onde lo specchio, per esempio, o la pupilla contengono l' immagine.

A cui ciò non è ancor chiaro, basterà solo il ripensare all' apprensione dell' interno senso, e considerare come la forza della immaginativa ci rappresenta vivaci gli oggetti esterni: nè solo il loro colore e la loro figura, ma altresì le altre loro sensibili proprietà; tanto che anche l' odore, il suono e le sensazioni del tatto sono riprodotte nella fantasia. È dunque questa rappresentanza, come un' attività, in certa guisa, immateriale, al tutto differente dalle impressioni materiali patite dagli organi; e così presuppone eziandio una speciale facoltà, della quale quella rappresentanza stessa è l' azione (1). Una tale dottrina, comunissima nel tempo passato, parve al tutto trasandata, quando, per ispiegare l' apprensione, bastò dimostrare come le impressioni, ricevute negli organi esteriori, si propagassero fino all' organo centrale, mercè i nervi del senso; quasi che il moto, eccitato in questo, fosse la stessa apprensione. Per converso, quando si è ben conosciuto, che l' apprensione è un' attività conseguente a quel moto, e che quella contiene le sue speciali proprietà, si scorge leggermente, che quella presuppone tutt' altro principio, che non sono gli ato-

(1) Quandoque forma accipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali, quae est in agente Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam. Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in seusu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. *S. Thom. in l.* 2. *de anima; lect.* 24. *cf. S. p.* 1. *q.* 78. *art.* 3.

mi, colle loro forze chimiche e fisiche (1). Perciocchè, quando pure gli atomi non fossero messi in moto da sole forze estrinseche, come volle il Cartesio, ma avessero un' attività fondata in loro medesimi, da ciò nondimeno essi non potrebbero altro, che scambievolmente attrarsi, urtarsi, riunirsi, separarsi, ed in somma mettersi in moto. E però se, per queste azioni, si potessero ancora riprodurre, in maniera materiale, nell'interno dei bruti, le impressioni, che i sensi esterni ricevono, il senso interno non apprenderebbe punto meglio dell' esterno, nel quale non è, che una semplice impressione. Pertanto quella mistione armonica, di cui si parla, può bene disporre un corpo per guisa, che in esso sia prodotto il principio di vita sensitiva, e, ad esso unito, divenga attivo; ma è impossibile, che essa, senza un nuovo principio, faccia, che una massa di atomi divenga questo medesimo principio (2).

717. La qual cosa diviene ancora più lucida, quando si consideri l'ampiezza dell' apprensione sensibile. Questa veramente si distende quanto è largo tutto il mondo degli esterni fenomeni. Posciachè dunque la cognizione avviene dal riprodurre, che il conoscente fa in sè stesso, per mezzo della rappresentanza, il conosciuto, deve per conseguenza il princi-

(1) Di qui S. Tommaso, avendo l' occhio al luogo dichiarato del Libro *De anima*, insegna: Omnis virtus cognoscitiva in quantum huiusmodi est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (l. c.), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 62. *n.* 4.

(2) Suarez, De anima l. 1. c. 1. n. 10. Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 78. a. 1.

pio della conoscenza sensitiva essere costituito per guisa, che, per la sua attività, possa divenire espressione viva di tutti gli esterni fenomeni; e ciò val quanto dire di tutto ciò, che può essere veduto, udito, od appreso per l'odorato, pel gusto e pel tatto: non altrimenti da ciò, che avviene nel principio intellettivo, il quale avendo per oggetto, non i nudi fenomeni, ma eziandio l' essere e la essenza, deve trovarsi costituito per modo, che possa in sè ricevere, in maniera ideale, tutti e singoli gli esseri (n. 32.). Il perchè siccome l'anima intellettiva fu chiamata forma di tutte le forme, così la sensitiva è detta forma di tutte le forme sensibili. Per conseguenza errarono quegli antichi Greci, i quali dal dovere le cose conosciute trovarsi nel conoscente, conchiudevano, l'anima dovere essere una materia della stessa specie con quella, da cui tutti i corpi sono formati. All' opposto, l' anima sarebbe inabile alla conoscenza, quando in sè avesse le cose solamente secondo ciò, che in esse è comune, e non secondo ciò, per cui tra loro si differenziano. Certo il conosciuto è nel conoscente, ma solo nel modo, onde la cosa è nella sua rappresentazione; e però non nel suo essere fisico, sì nel suo essere intenzionale. Perchè poi la conoscenza altro non è, se non il principio conoscitivo venuto all' atto, ne sèguita, che questo principio, mercè la sua attività, si deve rendere, nel modo testè dichiarato, tutto ciò, che esso può conoscere. In questo senso rimane sempre vero, che il simile è conosciuto dal suo simile (1).

(1) Anima cognoscitiva non est actu et secundum *esse materiale* aliquod corpus vel omnia corpora, eo quod constet ex omnibus corporibus, ut dicebant antiqui, sed anima sensitiva est omnia

Con ciò si è eziandio escluso il concetto, a tenore del quale il principio della vita sensitiva sarebbe una qualche più sottile materia, od un qualche prodotto chimico: e diasi qual si voglia nome ad un tale principio. Perciocchè il corpo del vivente non può diventare sostanza sensitiva, se non pel trovarsi in esso una forza vitale, la quale, per la propria attività e nella soprascritta maniera, divenga espressione viva di qualunque cosa sensibile; e però sia abile a riceverla, in certa guisa, in se medesima. Ora una tale potenza è di natura così singolare, che non è possibile concepirla, come procedente da alcun moto o da alcuna proprietà della materia, per quanto questa si voglia immaginare sottile, mobile ed infiammabile. E per fermo, l' azione di una tale materia in prima non sarebbe immanente; quindi l' anima non renderebbe il corpo sostanza sensitiva dal sentire unita con esso, ma piuttosto dal farlo vedere, udire e via dicendo, senza che essa vedesse od udisse con lui. Essa in lui

nessibilia *potentia* et secundum *esse intentionale*, eo quod possit recipere formas omnium sensibilium, non secundum esse materiale, sed secundum esse intentionale et elevatum a materia. Quare, ut Aristoteles docet, anima sensitiva est forma omnium formarum sensibilium..... anima vero intellectiva.... forma omnium omnino formarum.... Ex his concluditur, quod licet antiqui errarint dicentes, quod simile cognoscitur simili et quod anima est omnia corpora: adhuc aliqualiter veritatem attigerunt. Vere enim simile cognoscitur simili, non secundum esse materiale et crassum, sed secundum esse intentionale et elevatum a crassitie materiae; et anima est quodammodo omnia corpora, potentia, non actu, et secundum esse non materiale sed intentionale. Sed ignoratio distinctionis inter potentiam et actum et esse materiale et intentionale antiquis fuit causa errandi. Aristoteles e converso per has distinctiones solvit pene omnes quaestiones. *Maurus Quaest. Vol.* 4. *q.* 20.

Cf. S. Thom. S. p. 1. p. 84. a. 2. n. 27. ff.

non farebbe altro, che trarre fuori le impressioni; e queste allora non potrebbero essere di specie diversa da quelle materiali, le quali gli esterni sensi ricevono dalla luce, dall' aria e dagli altri corpi. Ora queste sono condizioni della conoscenza, non la conoscenza stessa.

718. Ed appunto perchè a chiunque consideri alquanto di proposito quest' attività di sentire, deve essere chiarissimo, che essa presuppone una facoltà al tutto diversa dalle semplici forze meccaniche o chimiche, molti filosofi del nuovo tempo si sono appigliati alla opinione, che eziandio le anime belluine siano una sostanza semplice, incorporea, e differente dagli spiriti umani solamente per ciò, che le prime sono capaci solo di conoscenze sensitive, e non delle ragionevoli per le forze dell' intelletto e della volontà; per la qual cosa esse non possono avere destinazione più alta, che di animare il corpo del bruto, nella sua breve e materiale esistenza. Tuttavolta questa sentenza, in quanto si oppone alla dottrina degli Scolastici, potrebbe importare piuttosto un equivoco, che una diversità di opinioni. Gli Scolastici negavano assolutamente alle anime belluine la sostanzialità, e vuol dire un essere, pel quale esse potessero sussistere per sè separate dal corpo; ma non per questo ne facevano un accidente. La forma sostanziale ha questo di comune coll' accidente, che non può esistere senza un soggetto; ma se ne differenzia in ciò, che l' accidente richiede sempre un soggetto, che già è perfetta sostanza, e, come tale, per sè sussiste; laddove la forma sostanziale ha un soggetto, che non sussiste per sè, ma anzi per lei diviene primamente sostanza perfetta. Quando dunque gli Sco-

lastici qualificavano il corpo per sostanza composta, non volevano con ciò significare, che il corpo potesse essere sminuzzato in diverse parti quantitative; ma volevano piuttosto dire, che la sua essenza constava di due principii sostanziali, il soggetto e la forma, i quali, nella loro unione, si compivano in una sostanza nel pieno significato della parola. È dunque la forma sostanziale (nella nostra quistione, l'anima del bruto) certamente sostanza, ed in vero sostanza semplice, ma incompiuta *(substantia simplex incompleta)*. Che se si chiede: in che consiste cotesto essere incompiuto? risponderemo, consistere nell'uopo, che la forma ha della materia, come di suo sostegno, tanto che solo in essa possa nascere ed esistere. Ora questo non è negato da quei recenti scienziati, i quali considerano l'anima dei bruti, come una sostanza per sè sussistente; e solamente opinano, che cotesta dipendenza dalla materia abbia la sua ragione nella destinazione, o vogliamo dire nell' ultimo fine dell' anima dei bruti, e non nella loro essenza e nell' essere loro. Quando (dicono essi) si considerasse unicamente quest' ultimo, quelle potrebbero assolutamente esistere, quantunque non operare senza il corpo. Intanto essi concederanno, che le anime sensitive si differenziano dalle ragionevoli, perchè destitute di più alta conoscenza e di volontà, e però eziandio secondo la sostanza, nella quale quelle forze, come nel proprio principio, sono radicate. Siffatta differenza poi consiste appunto in questo, che un' anima sensitiva può conoscere ed appetire solo negli organi e cogli organi del corpo, e però non può apprendere e sentire, che cose materiali; laddove la ragionevole, anche

quando è nel corpo, ha in sè medesima un' attività sciolta da questo, e quindi può concepire e volere eziandio le cose spirituali. E perchè dunque non dovremo conchiudere, cogli Scolastici, che, come nella essenza dell' anima belluina è posta la ragione del non potere essa operare senza del corpo, così sia posta nella medesima essenza la ragione eziandio del non potere essere senza di quello (1)?

719. Quei medesimi filosofi, che all' anima del bruto attribuiscono una sussistenza propria, e quindi la considerano come sostanza, nel pieno senso della parola, sogliono essere propensi a negare nelle piante il principio vitale, spiegando le funzioni della vita per mezzo di combinazioni chimiche. Il motivo, che gli inchina all' una ed all' altra di queste opinioni, è il medesimo. Essi cioè con ragione ripugnano ad ammettere nelle piante un principio di vita, che sia sostanza; vale a dire un essere semplice e sussistente, unito agli elementi materiali, a maniera di anima. Ora una forma, la quale manchi di propria sussistenza e nondimeno sia sostanziale, questi filosofi credono di non la potere ammettere in nessuna natura; e così non rimane altro, che di ridurre la vegetazione alle forze della materia, e però dichiararla per un accidente di questa. Comprendendo poi, essere, non che difficile, ma assolutamente impossibile, lo spiegare a questa maniera eziandio la vita sensitiva, si veggono

(1) Anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sunt subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem. *S. Thom S. p.* 1. *q.* 75. *a.* 3.

costretti a concedere ai bruti un' anima, la quale sia, quanto al suo essere e sussistere, compiuta sostanza.

Intanto a noi sembra, che l'antica dottrina della materia e forma non poco si raccomandi, essendo impossibile l'abbandonarla, senza invilupparsi in grandi difficoltà, e contrastare diverse sentenze dai dotti di ogni età ricevute. Che la vegetazione sia vera vita, non si potrebbe negare, senza contraddire ad un comunissimo convincimento: ma dichiararla per tale, e, ciò non ostante, farla nascere per un processo chimico delle forze elementari, sembra una concessione fatta ai materialisti non del tutto indifferente. L' anima del bruto poi, se è non solo semplice, ma eziandio sussistente, non potrà prodursi per le forze generative della natura, ma solamente per divina creazione, nè può, morendo il bruto, distruggersi, che per la stessa divina potenza. Ora codesta opinione sopra l'origine e l'interito dalle anime dei bruti ripugna, non pure alla filosofia degli Scolastici, ma eziandio alla persuasione di tutta l' antichità cristiana. Più sotto noi indicheremo i moltissimi luoghi, nei quali i SS. Padri insegnano, l'anima umana venire alla esistenza, non per generazione, sì per creazione, e perciò essere immortale. Ora in tale occasione eglino dell' anima dei bruti o affermano espressamente il contrario, o lo suppongono come noto e certo. Veramente il loro intendimento non è altro, se non di determinare ciò, che dell' anima umana si debba giudicare; ma, ciò non ostante, da queste loro testimonianze si rileva, qual fosse, riguardo all' anima dei bruti, il sentimento loro e dei loro contemporanei. E questo sia detto,

affinchè altri non creda, farsi da noi menzione dei SS. Padri, per dare alla sentenza, di cui qui si tratta, un carattere dommatico.

II.

Del principio vitale considerato siccome forma sostanziale.

720. Perchè il principio vitale possa essere considerato, siccome forma sostanziale, nel senso degli Scolastici, è uopo, che il medesimo al corpo organico conferisca non una qualsiasi proprietà, ma sì veramente ciò, onde l'essere, in cui esso corpo organico sussiste, è determinato. Ora che vuol dire ciò? Finchè noi per vita intendiamo, non l'attività vitale, ma piuttosto quella natura, mediante la quale una sostanza è capace di una tale attività, il principio vitale sarà quello, che determina un corpo ad un siffatto essere. Questo determinante, cioè la forma, dunque allora sarà forma sostanziale, quando l'essere, al quale esso determina (la vita), non è accidentale, e però non tale, per cui un corpo, già in sè sussistente, venga perfezionato; ma è piuttosto quell'essere primo, pel quale il corpo organico è una natura per sè sussistente. Di qui si vede, che la questione, in cui entriamo, è intrecciata intimamente con una tesi trattata da noi più sopra. Dove fu parola della unità della sostanza, noi indicammo, come alle parti costitutive, che distinguiamo nel concetto di una sostanza, non rispondono già parti fisicamente diverse, ma anzi nella sostanza uno stessissimo essere contiene tutto ciò, che il suo concetto ne esprime: per esempio, ciò, che de-

termina l'uomo ad essere uomo, lo determina ad un tempo ad essere una natura ragionevole, sensitiva, organica e sostanziale. Dal che pare, che la questione, testè proposta da noi, abbia già la sua soluzione. È tuttavia da osservare, che quella tesi fu stabilita universalmente, e solo può essere applicata a quelle nature, delle quali è già manifesto, che sono sostanza una, e non un tutto costituito da più sostanze. Quando noi, per chiarire la tesi astratta, ci servivamo dell'esempio tolto dall'uomo, dal bruto, dalla pianta, ciò era nella presupposizione temporanea, che quelle nature organiche fossero considerate come *sostanze une*. Ora siccome ciò a' dì nostri è negato dell'uomo, così potrebbe essere, e di fatto è stato negato ancora dei bruti e delle piante. Stantechè, quantunque si concedesse, per le ragioni recate innanzi, che la forza vitale non possa essere un fenomeno degli elementi materiali; si affermò tuttavia, che questi elementi continuano a sussistere per sè eziandio nel corpo organico; tanto che il principio vitale, siccome un altro essere per sè sussistente, si unisca con quelli solamente per una certa vicendevole azione: oltre a ciò, si pretese, che nei bruti il principio della vita sensitiva sia distinto da quello della vegetativa.

721. Affine pertanto di stabilire la tesi proposta, contro le soprascritte opinioni, cominciamo col Suarez (1) da ciò, che è fuori di qualunque dubbio. Benchè molte specie di piante, e per conseguente ancora di forme, da cui queste specie vengono determinate,

(1) Tom. III. De anima l. 1. c. 6, dove tutta questa materia è diffusamente esposta, la prova recata qui sopra è per tutti i lati discussa.

siano tra loro sostanzialmente diverse; nondimeno in una medesima pianta non si può distinguere ciò, per cui è pianta, da ciò per cui è pianta di questa specie determinata, quasi fossero due principii; sicchè in essa dovesse darsi una forma, che la facesse pianta, ed un'altra, che pianta di questa specie. Perciocchè piante od alberi in universale non possono darsi; e qualunque pianta od albero esista, deve appartenere ad una specie determinata; e però questa medesima forma, che determina un corpo ad essere pianta, lo determina altresì ad essere pianta di una specie qualsiasi.

Lo stesso vale, senza dubbio, pei bruti. Ciò, che fa essere cavallo il cavallo, differisce sostanzialmente da ciò, per cui l'avoltoio è avoltoio; ma nei singoli bruti ciò, che li fa bruti, da ciò, che li fa bruti di specie determinate, si può solamente distinguere col nostro pensiero. Ma forsechè dovremo affermare questo stesso anche della vita sensitiva e vegetativa dei bruti; che cioè ambedue pullulano da un medesimo principio? Ovveramente dovremo, come nel nostro pensiero, così eziandio nella sostanza reale del bruto, distinguere una doppia forma: una, che sarebbe principio solamente della vegetazione: l'altra, che gli darebbe la vita sensitiva; sicchè dovessimo ammettere anche nei bruti un Dualismo, come già si volle affermare a rispetto dell'uomo?

Per risolvere una tale quistione, si suole osservare, come la vegetazione del bruto è sostanzialmente diversa da quella della pianta, e più assai diversa, che la vegetazione di una pianta non è da quella di un'altra. Ma in che consiste cotesta proprietà specifica della vegetazione animale? Consiste appunto in que-

sto, che essa da una parte produce e mantiene un corpo, che in tutte le sue parti è appropriato alla vita sensitiva, e dall' altra, per le sue funzioni vegetative, ha uopo della sensitività. Perciocchè sono impulsi sensitivi quelli, che determinano il bruto ad alimentarsi ed a generare; e senza apprensione ed istinto, esso non potrebbe seguitare cotesti impulsi. E così nei bruti l' attività vegetativa e la sensitiva dipendono a vicenda, sicchè l' una non potrebbe aver luogo senza dell' altra. Se noi consideriamo nei bruti il corpo colla sola vegetazione, cioè senza la sensività, avremo una sostanza, la quale pel suo compimento esige la sensività, non pure come ciò, per cui essa sostanza è ed opera, ma eziandio come ciò, senza cui non potrebbe operare, e quindi neppure esistere: non quasi l'essere e l'operare fossero lo stesso; ma perchè in ogni sostanza l'esistere acchiude una facoltà di operare (n. 580). Parimenti noi abbiamo nell' anima del bruto un principio, il quale, per potere esistere ed operare, ha uopo, di un corpo così conformato, come dicevamo. Ora tutto ciò trova la sua quanto naturale, altrettanto compiuta spiegazione nello ammettere l' unità della forma sostanziale. Le *forze* vegetative e le sensitive sono certamente, non solo secondo che noi ce le rappresentiamo, sì nella realtà della cosa tra loro diverse; ma esse, ciò nulla ostante, germinano da un *principio* vitale unico; ed appunto perchè questo è principio ancora della vita sensitiva, hanno le forze vegetative del bruto quella loro proprietà, che le rende diverse dalle forze vegetative della pianta. Di quì sèguita altresì, che la finalità, la quale richiede, che le forze subordinate servano alle più alte, e per contrario siano

da queste dirette e determinate, è nel vero senso *interna:* cioè è fondata nella essenza del bruto stesso; giacchè suo fondamento è la mentovata unità della forma sostanziale.

Più oltre, segue dal già detto, che, quando noi prescindiamo dalla sensività nel bruto, non lo possiamo considerare come un vegetale di una specie particolare, il quale, come la pianta, sia vegetativo; ma per la speciale proprietà della sua vegetazione, sia diverso da quella. Un bruto senza sensività non sarebbe per nulla una sostanza in sè compiuta; ma sarebbe solo parte di una sostanza, che ha uopo di un'altra parte, che la compia, per potere esistere. Eziandio questo trova nella teorica degli Scolastici una naturalissima spiegazione. Perciocchè, siccome sopra fu mostrato (n. 679), con questa teorica si accorda perfettamente la dottrina, che non solamente la materia affatto privata di forma, ma eziandio il corpo già formato può essere considerato, come materia o soggetto, in quanto esso, avendo già una certa determinazione, ne esige tuttavia una ulteriore, per divenire perfetto nella sua specie. Secondo ciò, il corpo del bruto colla sua sola vita vegetativa si riferisce all'anima, in quanto questa è principio ancora della sensitiva, come la materia alla forma. Le parti sostanziali di una natura corporea sono come sostanze incompiute, le quali, per potere esistere nella loro propria perfezione, si richieggono l'una l'altra scambievolmente.

722. Al tutto altrimenti va la cosa, quando si ammetta, che nel bruto, oltre al principio della sensività, diasene un' altro, da cui sorga la vegetazione. Questo dovrebbe conferire al bruto, in quanto esso

è sostanza vegetativa, la sua piena determinazione. Perciocchè non può darsi nel bruto una vegetazione, la quale non sia di una specie determinata più di quello, che possa darsi una pianta, la quale non appartenga ad una specie determinata di piante. Se ciò è così, ad una tale sostanza vegetativa non dovrebbe nulla mancare di ciò, che è richiesto a sussistere per sè; e però la vita sensitiva potrebbe sopravvenire solamente come qualche cosa, per cui fosse perfezionata: come, per esempio, l'uomo per la sua unione con Dio. Al modo stesso, secondo una tale sentenza, il principio della vita sensitiva dovrebbe potere stare da sè. Ora noi abbiamo veduto, come nè questo, nè quello sia da concedersi. La proprietà specifica della vegetazione animale consiste in questo, che essa, senza la sensività, non è possibile; ed il principio di questa è talmente costituito, che, senza gli organi del corpo, non può operare; e quindi, fuori di un corpo organato, neppure può esistere.

E per quale ragione mai dovremmo noi risolverci a preferire l'opinione di un doppio principio alla comune? Forsechè è inconcepibile il sorgere diverse forze dallo stesso principio? Ma allora eziandio dov'è la sola vegetazione, la quale per certo esige le tanto diverse forze del nutrimento e della generazione, si dovrebbero stabilire diversi principii, e rappresentarsi l'essenza dello spirito, che pensa e vuole, come una cosa composta. Ovveramente, dallo avere i bruti, siccome sostanze vegetative, qualche cosa di comune colle piante, si vorrà inferire, che in essi si deve dare un principio analogo al principio vitale delle piante, ed un altro affatto loro proprio? Ma allora si dovrà ezian-

dio in ciascun bruto, nel cavallo esempligrazia, ammettere una forma, per la quale esso sia ciò, che a tutti i bruti è comune, ed un' altra, per la quale possegga le sue proprie perfezioni di cavallo. E perciocchè allo stesso modo si dànno molte astrazioni fondate nella natura delle cose, l' essenza di qualunque cosa si dovrà concepire come un composto di ben molte forme.

E qui siamo ricondotti alla dottrina proposta più innanzi, intorno alla unità della forma sostanziale. In ciascun bruto si distingue ciò, che esso ha comune con tutti gli altri, cioè la vita sensitiva; da ciò, che è proprio della sua specie; e da quella si distingue altresì la vegetazione, la quale anche alle piante conviene; più oltre, nel bruto, come nella pianta, si distingue ciò, che lo fa organico, e però corpo capace di vita, da ciò, che ha comune con tutti gli altri corpi. Ora l' unità della sua essenza consiste in questo, che in ciascuno non si dia, che un solo principio reale di tutte coteste determinazioni. Appunto perchè il concetto e l' essenza dell' aquila, per esempio, acchiude che essa sia una sostanza sensitiva, che sia vegetativa, e che quindi sia ancora organica e corporea, ne segue che quello, che la determina ad essere aquila, la determina altresì ad essere corpo, sostanza organica, viva e sensitiva. Ora cotesto determinante non può essere, che uno; in quanto ciò, che a quelle specie di sostanze è comune, in esso si trova altrimenti, che nelle altre. Esso è corpo, ma è come un corpo organico; è sostanza organica, ma non come la pianta, sì veramente come una sostanza sensitiva; è sostanza sensitiva, ma non come gli altri bruti, sì

propriamente come un' aquila. In breve: poichè nella realtà delle cose l' universale non è distinto dal particolare, deve quello insieme con questo avere un medesimo fondamento.

723. Pertanto se nel bruto il principio della vita sensitiva è, al tempo medesimo, principio altresì della vegetativa, si chiede più oltre in quale relazione questo principio di vita si trovi a rispetto della materia, da cui il corpo organico è formato. Secondo la dottrina aristotelica, alla quale la Scolastica si attiene, anche gli elementi, quantunque ritengano le loro proprie qualità, vengono tuttavia determinati all' essere, che è proprio della sostanza organica, ed appunto per questo ad una sostanza vivente. Perciocchè l' essere del vivente è la vita. Ora che sarà egli a dire pel raffermamento di una tale sentenza? Di sopra fu mostrato, che la vita non può essere il risultato di forze dimoranti in elementi materiali, siccome tali, ma che presuppone un fondamento diverso da questi. Ora se cotesto principio vitale dev' essere congiunto agli elementi per guisa, che questi non vengano con ciò determinati ad un diverso essere organico o vivente, ma continuino a sussistere per sè nel proprio loro essere; in questo caso, noi domandiamo, se il principio vitale debba o no essere tenuto per sostanza? Se è sostanza, allora, presupposta quella opinione, nella sostanza organica cessa l' unità dell' essere e della essenza. Ciò, che fu detto, nella scuola cartesiana, intorno all' uomo, che cioè il corpo sia una massa morta, nella quale alberga l' anima viva, il medesimo varrà eziandio pei bruti e per le piante. Che se pure altri potesse schivare la sentenza carte-

siana, attribuendo alla sostanza, che dev' essere principio vitale, una forza di mettere in moto la massa materiale, ossia il corpo, questo non sarebbe per ciò dotato di vita meglio, che sia una macchina, la quale fosse posta e tenuta in moto dall' attività di una sostanza vivente, che a lei in qualsiasi guisa si congiungesse. Con ciò noi nelle nature organiche avremmo non corpi vivi, ma piuttosto corpi, nei quali un altro vivente sarebbe attivo.

Egli sembra talora, che si voglia declinare la quistione, se il principio vitale sia o no sostanza, col semplice nominarlo *forza* od *elemento*. Ma ciò è indarno. La forza, l' elemento deve, in ogni caso, concepirsi o come una essenza sussistente per sè, o come qualche cosa, che pulluli in un' altra essenza. Ora se la forza vitale non è sostanza, dovrà, come accidente o proprietà, fondarsi nella essenza del corpo organico. Ma se ciò, allora, per quell' affermazione contraria al concetto aristotelico, si ricasca nella dottrina materialistica dell' Atomismo vulgare. Perciocchè ogni qual volta gli elementi, dai quali il corpo organico si forma, non sono determinati ad un essere diverso, per mezzo di un più alto principio, e debbono quindi costituire il fondo, nel quale germina il principio vitale; allora la vita non potrà essere altro, che un fenomeno delle forze fisiche e meccaniche, non essendo possibile, che la materia abbia altre forze o proprietà, finchè rimane nell' essere proprio di lei.

Ora a ciò come occorre l' antichità? Essa non confonde la forza vitale col principio vitale. Per forza vitale essa intende una facoltà alle operazioni, in cui si esterna la vita; e poichè cotesta attività, secondo

la sua natura non meno, che secondo il fine, a cui è indirizzata, è diversa, sono eziandio diverse le varie forze della vita: nella vita semplicemente vegetativa sono quelle, che servono al costituirsi, al crescere, al propagarsi; nella sensitiva sono, oltre a ciò, le facoltà di sentire, di appetire, di muoversi da luogo a luogo. Queste forze vitali sono per certo accidenti o proprietà, le quali sorgono dalla essenza del corpo organico, e, come radicate in lui, sono date con lui. Ma esse forze sono fondate in quell' essenza, e possono sorgere da lei per ciò soltanto, che gli elementi e le loro forze non solo sono accoppiate in lei in una propria e speciale maniera; ma eziandio e principalmente perchè, da un principio affatto nuovo, sono determinate ed innalzate ad una più alta sfera di essere: dell' essere cioè, che è vivere. Così, in sentenza degli Scolastici, gli elementi divengono materia, ed il principio, determinante l' essere, diviene forma. Perciocchè questo principio determinante (la forma cioè), o che sia una sostanza in sè sussistente, come nell'uomo, o che sia un' entità sostanziale, che, per potere esistere, ha uopo della materia, è sempre vero, che quel principio stesso, quando determina l' essere della materia, diviene con questa una essenza (1).

Ma ancora per un' altra via saremmo condotti alla medesima conchiusione. Donde mai si conosce, che nella pianta si deve dare un proprio principio della sua attività vegetativa? Principalmente da ciò, che questa attività, da un semplice germe, con tale e tanto intendimento, conforma le varie parti della pian-

(1) Omne quod fit (est) forma alicuius, fit (est) unum cum illo. *S. Thom. in l.* 3. *Dist.* 27. *q.* 1. *a.* 1.

ta, che queste, mentre si servono a vicenda, per la loro azione comune, formano l'intero, generando il frutto, e nel frutto il seme, da cui nuove piante saranno generate. Di che resta eziandio dimostrato, che quell' unico principio governa e determina ogni attività, che nella pianta si trova. Ora se esso determina l'attività del tutto e di ciascuna sua parte, dovrà altresì determinare l'essere del tutto e di ciascuna sua parte. Perciocchè questo è il fondamento, dal quale dipende la verità di tutte le nostre cognizioni; che cioè l'attività di qualunque essenza corrisponde al suo essere. Dalle proprietà esteriori delle cose dobbiamo ravvisare le forze, che in esse operano, e dalle forze l'essenza, in cui quelle sono radicate. E qui ci è uopo tornare alla osservazione, che, quantunque noi spesso per vita intendiamo l'attività, in cui la vita si esterna: il muoversi cioè da sè; nondimeno, nel senso rigoroso, la vita è piuttosto il *proprio essere* (1) di quelle cose, che hanno una cosiffatta attività. Quindi il pronunziato di Aristotele, spesso ripetuto dagli Scolastici: *Vivere viventibus est esse* (2). E certamente noi di un vegetabile, che sia inaridito, e di un bruto, che sia morto non diciamo solo, che più non *vivono,* ma diciamo piuttosto, che più non *sono;* perchè in verità

(1) Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsam; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam vel agere se quocunque modo ad operationem: et secundum hoc vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura.....; quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 18. *a.* 2.

(2) De anima l. 2. c. 5. t. 37.

come un bruto morto non è un vero bruto, così una pianta inaridita non è una vera pianta. Poichè dunque quel principio, che determina l'attività vitale, senza alcun dubbio, determina eziandio la vita, ne sèguita, che esso medesimo appunto è il principio determinante l'essere e l'essenza del vivente.

III.

Della forma sostanziale dei corpi inorganici.

724. Quantunque per corpi s'intendano comunemente sostanze formate da materia elementare, nondimeno, in senso più stretto, deve chiamarsi corpo anche quella materia stessa. Perciocchè tutto quello, che ha estensione è corpo; ora anche la materia elementare, per diminuta ed esile che voglia supporsi, ha ancora l'estensione. Pertanto, nella quistione da noi proposta quì sopra, se cioè sia da ammettere una forma sostanziale anche nei corpi inorganici, si fa parola degli elementi materiali non meno, che dei corpi da essi formati. Egli è chiaro, che, ammessa la teorica degli Scolastici, ciò, che essi dicevano dei noti loro quattro elementi, si deve affermare delle materie chimiche, dalle nuove investigazioni già scoperte. Certo quelle, a rispetto dei corpi, che da loro sono costituiti, si possono chiamare *materia*; ma, considerate in loro stesse, debbono anch'esse constare di materia e di forma. Perciocchè la pura materia, cioè la materia senza la forma, siccome priva di ogni determinazione, è incapace della esistenza. Quello dunque, che alle diverse materie conferisce le qualità loro proprie, dell'una facendo idrogeno,

Digitized by Google

esempligrazia, dell' altra azoto, e che però è il fondamento di quell' attività, che esse manifestano, quando si uniscono o si avvicinano, è la forma, la quale determina l'essenza e l'essere di ciascuna. Tuttavia, per ciò, che concerne i corpi formati dagli elementi, è manifesto, che la forma sostanziale può cercarsi solamente nelle molecole, e non già nella massa composta di quelle. E qui sorge la differenza tra le sostanze organiche e le inorganiche. Quelle assumono bensì in loro dal di fuori la materia alimentare; ma si formano da sè, lavorando quella materia stessa; e le proprie parti, tra loro differenti, sono costituite da un principio formativo in un tutto, nel quale nondimeno ciascuna parte per sè è qualche cosa d' incompiuto. Per contrario, i corpi inorganici si accrescono per esterni aggiungimenti, in quanto una molecola aderisce all' altra, e queste loro particelle omogenee sono, ciascuna da sè, un tutto compiuto. Si dà dunque nella molecola una unità sostanziale; ma l' unità del corpo, composto di molecole, è solamente una unità quantitativa e di estensione (n. 632); e, per questo motivo appunto, il corpo inorganico, e differenza dell' organico, non ha una grandezza ed una figura determinata dalla sua natura.

Nondimeno la dottrina dell'antichità fu, che, eziandio nei corpi inorganici, ciò, che costituisce ognuno nella propria specie, non abbia il suo fondamento nella semplice congiunzione o vicendevole azione degli elementi; ma che, insieme con tale congiunzione, sorga una forma determinante l' essenza del corpo. Tuttavolta ciò non si affermava di qualunque massa corporea, che fosse costituita dal miscuglio di diversi

elementi per opera della natura o dell' arte; e quindi si distingueva la mistione *perfetta* dalla *imperfetta*. Solo dalla prima (si diceva) viene fuori una mutazione sostanziale, in quanto le parti costitutive, riunite insieme, sono determinate ad un essere nuovo e diverso dal proprio. Oltre a quelle sostanze, che provengono da corpi organici, come il latte, il legno, i semi e somiglianti, solo i minerali, nello stretto senso della parola, cioè i fossili ed i metalli, erano riguardati siccome corpi dotati delle loro proprie qualità, non per una semplice combinazione di elementi, ma per un peculiare e specifico essere; e quindi per una forma sostanziale.

725. Ora qual mai motivo si aveva di ammettere, come negli elementi, così ancora nei corpi misti una forma sostanziale determinante la materia? Un primo motivo si credè trovarlo in ciò, che più sopra fu disputato intorno alle nature organiche. Tutta la materia, che appartiene alla sostanza di queste, è determinata ad un essere organico in virtù del principio vitale: essa è vivificata. Gli elementi, esempligrazia, che dalla materia alimentare trapassano nel corpo del bruto, diventano carne appunto per questo, che essi cessano di sussistere per sè nel proprio loro essere, ed, in luogo di questo, sono sollevati ad un più alto essere, quale è la vita. Se dunque noi consideriamo la materia, quale essa è in un corpo vivo, astraendo dalla forma, che a questo la determina, la sarà un *Incompiuto*, il quale, come noi lo concepiamo per quell' astrazione, non potrebbe esistere, perchè è un soggetto senza la *Entelechia*. Ciò nulla ostante, essa esisteva prima, che fosse accolta nel corpo organico,

e, separata da quello, esisterà per sè un' altra volta. Or questo presuppone, che essa, anche per esistere come corpo inorganico, è compiuta per una forma in una essenza determinata (1). Se il Kant affermò, più oltre, che noi abbiamo il diritto di ammettere, eziandio nelle altre cose naturali, quella finalità, che innegabilmente si manifesta nelle sostanze organiche; poteano anche gli Scolastici, dall' essere le nature organiche composte di materia e di forma inferire, che la essenza degli altri corpi sia composta alla stessa maniera. Perciocchè, essendo dimostrato, darsi nella natura siffatte parti sostanziali, o vogliamo dire sostanze imperfette, le quali si generano in una compiuta natura, come il determinabile (soggetto) col determinante (atto); dovunque troviamo nei corpi anche inorganici dei fatti somiglianti a quelli, dai quali abbiamo inferita quella dottrina a rispetto degli organici, sarà conforme alla ragione lo spiegare la natura di quei primi nel modo medesimo. Ora anche nei corpi inorganici si producono effetti, i quali sono molto differenti da quelli degli elementi, da cui essi sono composti; e, ciò che è più, si manifesta in quelli, per moltiplici che sieno le qualità e forze, un' armonica unità di azione,

(1) Hominis compositio ex materia et forma substantiali ostendit, esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale natura sua aptum, ut informetur actu aliquo substantiali; ergo tale subiectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae; petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subiectum (i. e. materia) non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est: unde et ad generationem hominis supponitur et ad nutritionem, et post eius corruptionem manet: ergo res omnes naturales, quae illo subiecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subiectum illud. *Suarez. Metaph. Disp.* 14. *sect.* 1.

Digitized by Google

un' intima comune attinenza dei fenomeni e delle alterazioni, a cui soggiacciono. Noi dunque dobbiamo conchiudere, che eziandio in essi, gli elementi sono determinati ad una propria essenza e ad un essere specifico, per trovare, in questo essere ed in quella essenza, il principio di quella nuova attività e di quell' armonia, che dicevamo, delle svariate forze e dei diversi fenomeni (1).

Con ciò si afferma, che la materia nella composizione riceve un' altra forma; e vuol dire, che quella proprietà, la quale a lei, come elemento, è essenziale, cessa di essere determinante, ed in luogo di questa, viene determinata all' essere specifico, che è proprio del composto. Ma si dovrà forse dire, che un siffatto cangiamento ripugni ai risultati delle nuove investigazioni naturali, tanto che non si possa più dire della materia chimica ciò, che altra volta dicevasi dei quattro elementi? Al contrario, il fatto, sopra del quale quella dottrina si appoggiava, è venuto sempre più alla luce. Quello poi consiste in ciò, che le materie, di cui i corpi sono composti, si divariano affatto tra loro, e dal corpo, che dalla loro unione è formato. Egli basta ricordare il noto esempio dell' acido solforico, il quale sorge dalla mistione del solfo coll' ossigeno. Per ispiegare questo fatto dalle semplici combinazioni delle materie, si è bensì avuto ricorso all' asserire, che le diverse forze, quando operano congiunte, producono

(1) Requiritur forma, quae veluti praesit omnibus illis facultatibus et accidentibus, et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis, et in qua tota illa varietas accidentium et potentiarum radicem et quandam unitatem habeat. Suarez, ibid. Cf. Fonseca in Metaph. Arist. l. 1. c. 7. q. 3.

effetti, che dagli effetti delle singole sono molto differenti. Anzi, poichè la stessa forza, accresciuta o sminuita che sia, ovvero collocata in diverse relazioni, è capace di molti e molto svariati effetti; di qui, come sopra fu mentovato, si è tentato di spiegare tutti gli effetti della natura, mediante una medesima forza per modo, che come prima diverse materie, o le stesse materie in diverse condizioni sono accoppiate, e tosto quell' unica forza fondamentale deve diventare affinità chimica, coesione, repulsione, gravità, calore, elettricità, e da ultimo perfino vita e sensazione. Ma prescindendo da tutto ciò, che potrebbe dirsi sopra cotesto tramutamento di forze, noi osserviamo solamente questo: finchè altri non s' immagina la forza, qual già il Cartesio fece del moto, come qualche cosa, che nel corpo viene dal di fuori, ovvero alla maniera di uno spirito, che penetri tutta la massa della materia, trapassando d' uno in altro corpo; e finchè la forza si concepisce, secondo che la sua idea richiede, come qualche cosa radicata nel corpo stesso, siccome proprietà della sua essenza, onde questa sia principio di attività e cagione di mutamenti; finchè, diciamo, si giudicherà così, si dovrà conchiudere, che un corpo, nel quale si manifestano forze al tutto diverse, che negli elementi, ha eziandio un diverso essere: e che quindi, nella combinazione degli elementi, mentre rimane la parte materiale con molte sue proprietà, la formale, che determina il suo essere specifico, è mutata. Perciocchè l' essenza è quello, che si manifesta nelle operazioni.

726. Nelle cose soprascritte è inchiuso, darsi nei corpi mutazioni, le quali toccano la medesima loro

Digitized by Google

sostanza. E benchè al presente non pochi dotti trovino un inciampo in somiglianti mutazioni, le quali riescono per essi inesplicabili nella scienza (più sotto ne esamineremo i motivi); tuttavolta non può negarsi, che in ciò, come in tanti altri punti, l'universale sentimento degli uomini si accorda colla dottrina filosofica dell' antichità. A tenore di quello, si dànno nella natura, senz' alcun dubbio, *mutazioni sostanziali*, cioè a dire mutazioni, per effetto delle quali, sostanze per sè sussistenti cominciano ad essere e finiscono di essere; così nondimeno, che la materia dalle une trapassi nelle altre. Inoltre sembra evidente a ciascuno, che le specie delle naturali sostanze, che noi distinguiamo: il fuoco, poniamo esempio, e l' acqua, l'aria e l' oro, il marmo ed il tulipano, la polvere e l' aquila, non si differenziano solo nei loro accidenti, ma nell' essere loro sostanziale sono differenti. L' Atomismo deve negare l' uno e l' altro. Perciocchè se le materie, che si riuniscono per costituire il corpo, non sono determinate in un essere nuovo e proprio del composto, esse rimarranno nella loro proprietà l' unica sostanza dei corpi, e la mutazione dovrà venire circoscritta alle quantità della materia unita, alle maniere dell' unione, ed ai fenomeni dipendenti da questa. Con ciò la mutazione, e per conseguenza eziandio la diversità dei corpi non potrà essere, che accidentale; e ciò, che determina e differenzia i corpi, non sarà per gli elementi più di quello, che è la forma di un' opera d' arte, verso la materia, da cui questa è costruita. Il recente Atomismo può bensì affermare una sostanziale differenza, in quanto nelle materie elementari ammette una dissomiglianza: quantunque

anche questa quì e colà sia recata in forse, mentre si mette in quistione, se tutte le materie chimiche constino o no di atomi omogenei; ma, in ogni caso, anche il recente Atomismo tra le sostanze naturali, in cui trova gli stessi elementi, non può concedere, che la sola differenza accidentale. Per iscorgere poi quanto esso con ciò si ponga in contraddizione coll' universale sentimento, bisognerà ricordare, come tutti insieme i vegetabili si formano, come già fu detto, dai medesimi tre elementi, e tutti i corpi animali contengono i medesimi quattro elementi, ai quali assai rade volte se ne mescola un quinto. Pertanto tutte le specie di piante, e tutte le specie di bruti sarebbero tra loro differenti solo nell' essere accidentale.

Parecchi partegiani dell' Atomismo concedono coteste conseguenze, e quindi pretendono, che l' opposto giudizio di tutte le persone colte sia considerato come un pregiudizio, cui le osservazioni scientifiche hanno da superare. Ma perchè una siffatta pretensione fosse giustificata, sarebbe uopo, che tutti i fenomeni della natura, nei quali quei giudizii si fondano, non pure trovassero nello stesso Atomismo un' altra ed al tutto satisfaciente spiegazione; ma che nessun' altra, fuori di quella, fosse possibile. Ora noi abbiamo veduto, come piuttosto in cotesto sistema i più gravi e più svariati fenomeni, quelli cioè della vita, rimangono affatto inconcepibili, ed anche a molte altre difficoltà saremo condotti nel corso delle presenti investigazioni. E converso, poichè dal concetto, che i corpi constino di materia priva di forma, e di forma sostanziale, i fenomeni sì della natura organica e sì dell' inorganica trovano la loro spiegazione; e quel

comune giudizio, intorno alle differenze e mutazioni sostanziali, lungi dall' essere contraddetto, è confermato; a questa dottrina, quando pure non fosse dimostrata dagli argomenti recati più innanzi, e fosse una semplice ipotesi, si dovrebbe tuttavia dare la preferenza sopra l' Atomismo, il quale per fermo altro non è, che una mera ipotesi.

Altri filosofi nondimeno non concedono, che l'Atomismo colle sue supposizioni riesca a negare una differenza sostanziale tra le cose della natura. Anche quando la materia fosse omogenea, e solo la combinazione di lei si variasse, potrebbe tuttavia da questa risultare una diversità essenziale. Imperciocchè, sia pure che agli elementi una tale combinazione non è essenziale; sarebbe nondimeno alla sostanza costituita da essi. Essendo essenziale alla sostanza composta, in quanto tale, che in lei gli elementi si accoppino per avere l' unità, saranno altresì, secondo la maniera dell' unione, le specie delle sostanze composte differenti essenzialmente tra loro. La quale risposta se in alcun modo illude, ciò avviene, perchè, in luogo della voce *sostanziale*, ha sostituita la parola *essenziale*, che può avere un doppio significato. Come l' essere, così ancora l' essenza può venire enunziata non pure della sostanza, ma eziandiò dell' accidente; quantunque di questo si dica in maniera subordinata, cioè con dipendenza dalla sostanza. Il medesimo ha luogo nel concetto e nella definizione: ambedue determinano l'essenza non solo della sostanza, ma eziandio dell' accidente. Di qui è, che si dànno concetti e definizioni, che, al tempo medesimo, colla sostanza contengono un accidente, come altresì si dànno parole, le quali,

al tempo medesimo, colla sostanza esprimono un accidente; per esempio la parola *Moro*. In ispecial modo le opere d' arte hanno somiglianti nomi; il che avviene apputo da ciò, che l' arte, lasciando invariata la sostanza, dà a lei una forma solamente accidentale. Noi dunque diciamo bene, essere essenziale ad un muro il venire composto di molte pietre, e paragonando il muro colla torre, possiamo anche dire, che a quello la lunghezza, a questa l' altezza è essenziale. Ma non per questo viene costituita una nuova sostanza, ogni qual volta dalle pietre si costruisce un muro od una torre; nè il muro e la torre, nel loro essere sostanziale, sono diversi, L' essere sostanziale è quello, pel quale una cosa sussiste per sè, senza essere accidente di un' altra. Come dunque il Moro, non in quanto è nero (quantunque la nerezza a lui, in quanto Moro, è essenziale), ma bensì in quanto uomo, sussiste per sè; così il muro e la torre, per l' accozzamento delle pietre, nullamente ricevono un essere, pel quale sussistano per sè. Ogni qual volta pertanto più sostanze si uniscono per guisa, che ciascuna di esse nel congiungimento sèguiti a sussistere per sè, ella è una contraddizione il dire, che anche il tutto, siccome tale, riceve un essere sussistente per sè: giacchè quest' ultimo importerebbe altrettanto, che avere le parti cessato di sussistere per loro medesime.

IV.

Se ed in quale misura la contesa sopra l' essenza dei corpi possa essere risoluta per l' esperienza.

727. Se ciò, che fin quì è stato detto, sopra la forma sostanziale, è ben fondato, se ne dovrà infe-

rire, che eziandio la materia prima dei corpi sia ciò, che Platone ed Aristotele dichiararono; una entità cioè reale, ma potenziale solamente intanto, che possa essere formata a qualunque specie di corpo, e quindi da sè, senza la forma, non potrebbe in alcun modo esistere. Perciocchè quando quella materia avesse in sè un pieno, e però un determinato essere, il quale ritenesse in tutte le sopravvegnenti mutazioni, queste non si potrebbero estendere fino alla sostanza; e le forme, che svariatamente determinassero la materia stessa, in nessun modo potrebbero essere sostanziali. Ma ora si domanda se, prescindendo dagli argomenti, che per la esistenza di tali forme, abbiamo esposti, si possa la natura della materia prima inferire dalle mutazioni dei corpi, quali le conosciamo per la esperienza. Al qual fine sarebbe a dimostrare, che la mutabilità dei corpi non ha alcun confine, e che, per conseguenza, anche gli elementi possono essere determinati ad un essere diverso da quello, che loro è proprio. E poichè gli Atomisti vollero dimostrare il contrario, gli Scolastici altresì si studiarono di convincere, con una più accurata investigazione dei fatti, che gli elementi poteano essere gli uni negli altri tra di loro mutati. Ma qui si versava appunto in quel giro di Fisica sperimentale, sopra di cui le recenti scoperte hanno sparsa una luce affatto novella. Non deve dunque far maraviglia, che da ambe le parti si recassero in mezzo molte cose, le quali nei nostri giorni non hanno più alcun valore. Si potrebbe tuttavia, appunto col mezzo di queste scoperte, dimostrare, che un siffatto argomento tratto dalla esperienza, fin dove almeno essa al presente è arrivata, è impossibile. Per-

ciocchè come da un lato è certo, che i corpi, che si tenevano un tempo per elementi ed anche unici, constano di parti specificamente diverse, e per conseguenza non sono elementi; così dall'altro è divenuto incerto, se eziandio quelle materie, le quali dalla chimica non furono finora decomposte, siano veramente semplici. Finchè dunque non ci sia dato di determinare con sicurezza gli elementi, non si potrà neppure la loro mutabilità dimostrare dalla esperienza.

Ma forsechè può dirsi lo stesso della loro immutabilità? Ciò non si concede, e dalle ragioni testè recate non può inferirsi. Perciocchè quando dalla esperienza fosse posto fuori di ogni dubbio, che le materie, considerate al presente come elementari, in tutte le mistioni continuano immutate a sussistere per sè, allora ne sarebbe dimostrata l'immutabilità, quanto è necessario per infermare la teorica aristotelica. Intanto alcuni recenti dotti credono di essere giunti allo scopo per breve cammino. Per la chimica decomposizione (dicono essi) è stato posto fuori di dubbio, che tutte le sostanze organiche ed inorganiche constano dalla materiale combinazione degli stessi elementi. Il perchè quella forma sostanziale e quella materia indeterminata non esistono in fatto; e perciò quella sostanza da entrambe costituita, e la quale una volta fu pensata, come fondamento dei fenomeni, è una pura invenzione. Ma se la sostanza si prenda per ciò, che essa è, secondo che noi cogli Scolastici l'abbiamo largamente dichiarata, cioè per la essenza, che è sustrato e principio dei fenomeni, come può venire in capo ad uomo d'intelletto il volerla scoprire, per mezzo di chimiche operazioni? Per questo appunto quella

essenza, nell' antica e nella nuova filosofia, fu contrapposta, come il νούμενον al *fenomeno*, perchè essa non è appresa col senso, ma è piuttosto pensata colla ragione (il Νοῦς); e quindi è oggetto di cognizione non sensitiva, ma intellettuale. Come dunque potrebbe la chimica decomposizione recarla ad apparire al senso? Ma posto pure, che l' essenza potesse divenire oggetto di apprensione sensibile, sarebbe tuttavia insensatezza andarne in cerca per questa via. O non sarebbe l'essenza, cioè il proprio essere della cosa, appunto quello, che viene distrutto in forza della decomposizione chimica? L' essenza non consiste già, secondo la dottrina dell' antichità, nel congiungimento delle materie, ma essa è nondimeno dipendente da quello. E certamente quando l'acqua venne risoluta in idrogeno ed ossigeno, ha cessato di essere acqua. Il volere andare in traccia della sostanza col mezzo di siffatte analisi, non è solo *presso a poco*, ma è *affatto* lo stesso, che se altri uccidesse un bruto, per iscoprire nel suo cadavere il principio vitale e riconoscervi l' anima.

728. In quale misura nondimeno possono i dati della Chimica servire, per ottenere conchiusioni eziandio sopra l' essenza delle cose? L' essenza non è oggetto del senso, ma della ragione; quantunque la ragione umana non l' apprenda immediatamente, ma per mezzo dei fenomi. Poichè dunque la Chimica reca in mezzo fenomeni, che senza di lei rimarrebbero ignoti, e quindi ignoti erano all'antichità, non potrebbe egli forse avvenire, che al presente si mostrasse inesatto ciò che l' antichità giudicava vero, intorno alla essenza delle cose, a tenore dei fenomeni, che conosceva; come non può essere negato, a rispetto di

alcuni argomenti e di alcuni esempii, coi quali la Scolastica si studiava di sostenere la sua teorica? Pure non vi è, quanto almeno sappiamo noi, che un solo fatto il quale si creda potersi opporre alla dottrina, di cui qui parliamo. Quando i corpi sono risoluti fino alle comuni loro materie fondamentali, queste si trovano di nuovo immutate nelle loro proprietà; dal che s'inferisce, che esse conservano ancora coteste proprietà nella medesima congiunzione; e però il mutamento, presupposto dalla teorica della forma sostanziale e della materia indeterminata, non ha alcun luogo; tanto più che le materie separate, se per un'altra operazione sono riunite, costituiscono di nuovo i corpi medesimi.

Quantunque il fatto del darsi materie elementari diverse dai quattro elementi appartenga alle nuove scoperte, pure la difficoltà, che da quello si deriva contro la dottrina dell'antichità, non è nuova. Ciò che noi al presente diciamo delle materie chimiche, lo stesso doveano gli antichi dire dei quattro elementi, perchè pure conoscevano la naturale decomposizione; val quanto dire che, dopo la decomposizione di un corpo, quelli si trovavano di nuovo nelle loro proprietà, e, riuniti di nuovo sotto date condizioni, tornavano a divenire i medesimi corpi; e questa era appunto la ragione, per la quale si chiamavano elementi. Anche agli antichi dunque si presentava la difficoltà stessa. Ma per giudicare se essa nell'antica teorica sia insolubile, si deve innanzi tutto osservare, che, in quella, degli elementi, che si compongono in corpo, non si affermava la medesima mutazione, che degli altri corpi. Quando i corpi misti si cangiano in altri,

o sono ricevuti nella sostanza di altri, in essi il proprio loro essere finisce al tutto; ma gli elementi, benchè nella perfetta mistione siano innalzati ad un diverso e più pregevole essere, tuttavia in essi rimane in certa guisa conservato il proprio loro essere. La biada, per esempio, che è divorata da un bruto, finisce interamente di essere biada; nondimeno la materia elementare, che da essa trapassa nella sostanza del bruto, conserva anche in questo, in una certa maniera, il proprio suo essere. Ciò s' inferiva dal doppio fatto, che le qualità e le forze proprie degli elementi si manifestano, quantunque temperate, nei corpi costituiti dalla loro mistione: questo è il primo; il secondo fatto poi è, che gli elementi, dopo il risolvimento del corpo, vengono di nuovo fuori colle loro proprietà (1). Ma in quale misura conservano essi nei misti il loro proprio essere o la loro essenza?

729. Cotesto è uno dei punti, nei quali gli Scolastici contraddissero agli Arabi. Avicenna aveva affermato, che negli elementi il principio formale, e per conseguente la loro essenza, si conservasse nei misti, e solo le qualità e le attività loro si mutassero: nel che, com' è chiaro, si accostava molto all' Atomismo. Averroe trovò questo concetto inconciliabile coi principii della filosofia aristotelica, e segnatamente colla dottrina della unità sostanziale di tutti i corpi,

(1) In generatione mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam; aliter virtutes simplicium non manerent in mixto, nunc autem manent; unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus, sicut dicitur l. 1. Meteor.; quia eorum est mixtio, quorum est separatio: non enim miscentur, nisi quae apta sunt per se existere. *S. Thom. De nat. materiae*, c. 8.

specificamente tra loro diversi. Egli ammise dunque, che come le qualità, così eziandio la natura degli elementi fossero modificate ed allo stesso tempo riabbassate. Ma a ciò si opponeva il noto principio, che le proprietà e le forze possono bensì ammettere il più ed il meno, siccome forme accidentali, ma non mai le forme sostanziali, che determinano l'essenza. L'acqua, esempligrazia, può avere maggiore o minore caldo, peso ecc., ma non essere più o meno acqua. Di qui Averroe procedea più oltre, asserendo, le forme degli elementi, siccome le più imperfette di tutte, non essere nè sostanziali, nè accidentali, sì giacere nel mezzo tra quelle due specie di forme. Ma S. Tommaso ripiglia, tra la sostanza e l' accidente non potere trovarsi nulla di mediano più di quello, che possa tra l' affermazione e la negazione. Una cosa è sostanza dal non sussistere in un' altra, come in proprio soggetto. E poichè questo si avvera degli elementi, essi sono altresì, nel vero senso, sostanze; come, per contrario, se questo non si avverasse, sarebbero, senza più, accidenti. Rimane dunque salda la difficoltà mossa contro Avvicenna: Se gli elementi permangono nella propria loro natura, si daranno nei misti tante sostanze, quanti sono gli elementi, dai quali essi constano. Ma se è così, non potrà essere qualunque parte del corpo, che viene costituito, ciò, che esso è; sì piuttosto una parte sarà desso, un' altra quell' elemento. In luogo di una mistione perfetta, entrerà una *iuxtapositio* (1).

Molti atomisti si appagano di cotesta maniera di

(1) Idem. S. p. 1. q. 76. a. 4; e più diffusamente in l. 1. De generatione c. 11. lect. 24. Scotus in l. 2. Dist. 15. q. unica.

congiunzione tra gli elementi, in quanto della unità sostanziale dei corpi non si curano gran fatto. Ma quanto più questa unità anche dalla osservazione è posta in luce, e tanto meno sembrano i moderni disposti a contentarsi della *iuxtapositio*. Piuttosto nella formazione dei corpi si ammette un tale risolvimento delle diverse materie, che ciascuna parte delle une sia unificata con ciascuna parte delle altre; e chiamano una cosiffatta risoluzione: *Compenetrazione chimica*. Nondimeno se in questi ciascuno degli elementi materiali deve conservarsi immutato, la difficoltà, mossa dagli antichi, rimane insoluta. Se ogni elemento sèguita nel misto a sussistere per sè nella propria essenza, ciascuno sarà un corpo, e siccome tale avrà una quantità ed una estensione determinata. Ora egli è impossibile, che molte quantità riempiano il medesimo spazio; e per conseguenza più corpi non possono trovarsi in uno medesimo luogo. Il perchè, con quella sentenza, la chimica compenetrazione toglierebbe di mezzo l'impenetrabilità dei corpi; mercecchè sarebbero sempre almeno due corpi ad occupare un medesimo spazio, mentre ciascuno l'occuperebbe tutto (1).

(1) Diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore: diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur, quod elementa sunt in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quae est secundum minima iuxta se posita. *S. Thom. Summa, l. c. cf. In l.* 1. *De gener. l. c.*

Omnem substantiam corporalem consequitur quantitas, quae est propria passio substantiae corporeae; sed forma elementi, quantumcumque remissa cum materia constituit substantiam compositam; ergo ipsam consequitur propria quantitas, sicut passio propria. Sed eadem

730. Ora, come si giudicava, nel tempo andato, potersi occorrere ad una tale difficoltà? Gli Scolasiici, con rare eccezioni, si tennero saldi al concetto espresso da Aristotele là, dove tratta del costituirsi e del finire dei corpi. Egli anche qui ha ricorso alla distinzione tra l'essere potenziale e l'attuale. Gli elementi, nei corpi misti, sono, secondo l'attualità, la ἐνεργεία, ciò, che da loro è stato fatto, poniamo esempio, pietra, metallo, carne; ma, secondo la potenza la δυνάμει, essi sono ciò, che erano prima della mistione. E così, soggiunge egli, si deve rispondere alla obbiezione, che gli elementi sussistevano ciascuno da sè prima della mistione, ed appresso possono così sussistere. Perciocchè essi non continuano ad esistere, come questo o quel corpo in realtà esiste; ma non sono neppure risoluti nè l'uno, nè tutti gli elementi componenti; stantechè il loro essere potenziale (la potenza ad essere) rimane in essi (1).

Benchè Aristotele non dichiari in che consista cotesta potenzialità, non dovrebbe tuttavia essere difficile il determinarla con molta probabilità, secondo i prin-

propria passio non est plurium subiectorum; ergo in uno subiecto erunt plures quantitates, ut alia quantitas mixti et alia elementi: et ita vel duo corpora erunt simul vel quaecunque pars mixti non erit mixta, et ita non erit mixtio, sed iuxtapositio. *Scotus l. c.*

(1) Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει, τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι· ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δέ τι ἑκατέρου, ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλοτα· τοῦτο γὰρ ὁ λόγος διηπόρει πρότερον· φαίνεται δὲ τὸ μιγνύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν. Οὔτε διαμένουσιν οὖν ἐνεργείᾳ ὥσπερ τὸ σῶμα καὶ τὸ λοιπόν, οὔτε φθείρονται οὔτε θάτερον οὔτε ἄμφω· σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν. *De Generat. l.* 1. *c.* 11. (*al.* 10.)

cipii della sua dottrina intorno ai corpi. Non pure i corpi organici, ma gli inorganici eziandio, sono determinati, nella proprietà ed unità del loro essere, per mezzo di un principio formale, l' ἐντελέχεια. Questo principio sorge, non certo senza il congiungimento delle materie elementari, ma neppure da esso solo; e vi concorrono le forze proprie delle materie, e le universali della natura, precipuamente il calore e la luce del Sole, e, come più sotto sarà dichiarato (n. 742), eziandio l'influsso delle idee eterne, almeno in sentenza degli Scolastici. Nei corpi così formati la congiunzione degli elementi non è una semplice *iuxtapositio*, e neppure una compenetrazione di diversi corpi; stantechè, essendo gli elementi determinati da quel principio, trapassati nell' essere proprio al corpo da essi formato, tutte le parti, che in loro già sussistevano come molecole, o nelle quali essi potevano essere divisi, sono diventate quello, che è il corpo: pietra, esempligrazia, metallo, carne e via dicendo. Pure cotesto essere del corpo misto, il quale essere è diverso da quello degli elementi, contiene, non ostante la sua unità, in maniera virtuale ed equivalente, l' essere di ciascuno degli elementi, da cui il corpo stesso è costituito. E si richiami qui alla memoria ciò, che, intorno alla unità della forma sostanziale, fu detto (n. 678). Siccome la vita sensitiva contiene al tempo stesso la vegetativa, così pure l' essere proprio di un corpo misto acchiude l' essere degli elementi. Aristotele, per illustrare ciò, addita una somiglianza, che ben merita di essere ponderata con diligenza. Il monosillabo *Cuor*, per esempio, forma un suono a lui proprio, il quale nondimeno non consiste nel pronun-

ziare, che altri faccia le lettere C, u, o, r l'una appresso dell'altra, sicchè il suono di ciascuna resti distinto da quello delle altre; ma piuttosto il suono di quella parola consiste in questo, che essa forma delle singole una sola voce. Cotesto suono al tutto nuovo è diverso dai suoni delle lettere, o che le si considerino ad una ad una, o che insieme; tuttavolta esso le acchiude nella propria unità, secondo il valore di ciascuna. E tale altresì l'essere del corpo misto è costituito non da questo, che gli elementi, rimanendo ciascuno immutato nella propria specie, siano avvicinati tra loro; ma nell'essere fusi, in certa guisa, in virtù delle forze generatrici della natura, nella unità di un nuovo essere. Come nel suono della parola è qualche cosa, che nelle lettere non è contenuto, così pure nel corpo misto è qualche cosa, che negli elementi non si contiene. Ora questa *qualche cosa* non può, alla sua volta, essere elemento, come appunto il suono delle singole lettere non diventa parola, per lo aggiungervi, che si faccia un'altra lettera; ma esso neppure può essere il semplice accozzamento degli elementi; chè così non si avrebbe l'unità dell'essere: deve quindi essere la forma, la quale, informando la materia, determina l'essere (1).

Mentre lo Scoto, nella presente questione, ci richiama a questa dottrina della unità della forma, e della unità dell'essere a quella collegato (2); S. Tom-

(1) Metaph. l. 7. (al. 6.) cap. ult.

(2) In omni genere est invenire medium elusdem rationis cum extremis, et medium dicitur componi ex extremis ut rubor ex albo et nigro, et ista compositio non est nisi convenientia naturalis medii cum extremis, quae non est extremi ad extremum..... et ideo sicut qualitates extremae dicuntur manere vel habere esse in medio, et

maso dichiara l'essere potenziale degli elementi nel corpo, da loro costituito, dalle qualità e forze, che in esso perdurano. Essendo queste fondate nella essenza determinata per la forma, siffatte dichiarazioni non fanno tra di loro verun contrasto. Se noi per essere potenziale intendiamo la suscettività *(potentia passiva)*, il corpo conterrà l'essere potenziale non solo degli elementi, ma eziandio di tutto ciò, che può divenire. Ma anche cotesta suscettività ha i suoi gradi, secondo i quali la materia è più o meno preparata per una forma (n. 682); inoltre, allora soltanto una cosa è contenuta nell'altra, nel pieno senso della parola, secondo la potenza, quando in quell'altra si trova eziandio il principio attivo *(potentia activa)*, in virtù del quale può venire costituita: per esempio, il seme non acchiude solo la materia, *da cui;* ma eziandio la forza plastica, *per cui* si forma il germe. Ora gli elementi diventano materia disposta, in quanto le loro diverse qualità nell'accoppiamento si attenuano l'una l'altra, fino ad un certo grado. Se coteste rispondenti relazioni siano tolte via, il corpo non potrà più perdurare; ma appunto le qualità, dal cui contrasto sèguita la dissoluzione del corpo, sono ancora la cagione, per la quale le sue parti ricevono di nuovo, siccome elementi, un essere separato (1).

non dicuntur, quod extremum sit in extremo; ita dico de forma mixti, quod in mixto dicuntur manere formae substantiales elementorum, propter naturalem convenientiam, quae est formae mixti cum elementis, quae non est unius elementi ad aliud. Item..... dicuntur elementa virtualiter manere in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent, nisi virtualiter *l. c.*

(1) Qualitates activae et passivae elementorum contrariae sunt ad invicem et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qua-

731. Si è più oltre osservato, che l'Atomismo, sostenuto dalle osservazioni chimiche, spiega la formazione ed il risolvimento dei corpi in maniera semplicissima; laddove la dottrina antica deve far sorgere e finire forme incessantemente, con un processo, il quale sembra tanto più avviluppato, chi pensa, che gli elementi trapassano nelle sostanze dei corpi perfetti, e segnatamente degli organici, non immediatamente, sì per mezzo di mutamenti moltiplici e progressivi. Ma la vantata semplicità della teorica atomistica è quì, come per tutto, niente altro, che un' apparenza. Ella è cosa certamente molto facile e semplice il dire: quando queste o quelle materia, sotto tali o tali altre circostanze, sono accoppiate, ne sorgono corpi di questa o di quella specie. Se nondimeno cotesto *sorgono* deve essere spiegato davvero, sarà uopo rendere concepibile, come mai, pel semplice congiungimento di tali materie, sorgono tali corpi; corpi cioè

litatibus, quae suscipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas, quae sapit utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum. Sic igitur remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex eis quaedam qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveninntur in medio, quod participat naturam utriusque extremi, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quid aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen virtute formae substantialis. *In l.* 1. *de Generat. l. c.*

In mixto manent formae miscibilium secundum virtutem: virtus autem ad actum pertinet; et ideo in mixto est, unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem, in qua salvatur forma mixti, unde corrupto mixto generatur corpus simplex. *De nat. mat. c.* 8.

con proprietà e forze, a rispetto delle quali spesso non si trova neppure un' analogia nelle qualità delle materie, di cui constano. E dovendo qui l'Atomismo avere ricorso ad alcuna delle teoriche intorno al tramutamento delle forze, nessuno, che di queste abbia qualche conoscenza, negherà, che quelle teoriche stesse sono avviluppate altrettanto, che incerte ed oscure. Dove se ne va dunque il pregio della semplicità, in paragone della dottrina aristotelica, intorno alle forme? Non altrimenti va la cosa colla graduata mutazione delle materie e delle sostanze. Per cagione di questa, nella dottrina aristotelica, si distinguono quelle forme, che determinano l'essenza delle cose permanenti in natura, dei minerali, dei metalli, delle piante, dei bruti, da quelle, che non hanno altro fine, salvo quello di fornire quei gradi di mutazioni, sia nel generarsi, sia nel dissolversi e corrompersi delle cose naturali: il perchè si chiamano eziandio *forme transeunti* (1). Ora, quando l'Atomismo ha rigettato queste forme, forsechè per questo non gli rimane a spiegare quel moltiplice mutamento progressivo, che dicevamo? O non è anzi propriamente quì, dove esso incontra difficoltà gravissime, ed intorno al sorgere di alcune forze da altre si permette arbitrarie e singolari congetture?

Ma, considerando un po' più d'appresso la cosa, noi troveremo una più profonda ragione, per la quale non pochi partigiani dell' Atomismo combattono le forme aristoteliche, conformandosi in ciò al generale indirizzo della loro speculazione. Le forme delle cose naturali sono per vero materiali, in quanto il loro essere ed operare è congiunto alla materia per modo,

(1) Maurus. Quaest. Vol. 3. q. 14.

che, quantunque non esistano in virtù di lei, non possono esistere senza la congiunzione alla materia, e, colla dissoluzione di questa, esse medesime finiscono. Ciò nulla ostante, esse forme dominano la materia, e senza fine le dànno quell'essere e quella vita copiosa, per la quale questa ha bensì la suscettibilita, ma null'altro più di questo. In tanto dunque le forme sovrastano alla materia, la quale, senza di esse, è destituta di ogni forza, anzi di attualità, in quanto sono, come a dire, l'elemento vigoroso e vitale della natura, ed il fondamento di tutti quei fenomeni, nei quali essa imita, per quanto le è dato, la maniera di essere e di vivere dello spirito. Ciò che lo Schelling disse, intorno al connubio dell'ideale col reale in tutte le sostanze naturali, è vero, nella misura che può essere, rispetto al congiungimento delle forme colla materia. Ora parecchi di quelli, i quali aderiscono all'Atomismo, od almeno vogliono con esso spiegare ogni essere ed operare della natura da combinazioni di elementi, se non caddero nel Materialismo, sono per lo meno avversi alla dottrina, che a quello è opposta. Questa è la ragione, per la quale avversano tanto la dottrina delle forme sostanziali. Essi preferiscono qualunque altra maniera di spiegare i fenomeni naturali, per avviluppata, violenta, mal sicura che possa essere, a quella, la quale, dopo di averli obbligati a riconoscere, nella natura, la vita sensitiva superiore all'azione meccanica e chimica, gli costringa a riconoscere la vita spirituale nell'uomo.

Intanto vi ha pure senza dubbio dei dotti, che, come già gli scolari del Gassendi e del Cartesio, seguono i concetti atomistici, senza nondimeno accet-

tarne i materialistici. Ora qual è il motivo principale, che determina questi a combattere la dottrina aristotelica? Essi trovano grandissima difficoltà tanto nel concepire la materia come un che di reale, anzi di sostanziale, e pure da sè incapace di esistenza, quanto nel comprendere, come per le forze della natura si possano generare le forme; e qui ripetono con enfasi ciò, che la scuola cartesiana avea perpetuamente sul labbro: con ciò conferirsi alla natura la potenza di creare e di annichilare. Ad un tale soggetto ci accosteremo nel seguente Capo.

Intanto sebbene riputiamo, potersi, per le spiegazioni di S. Tommaso, pienamente soddisfare alle difficoltà proposte, noi tuttavia ripetiamo qui l'osservazione, colla quale cominciammo la presente investigazione. Noi non pretendiamo, che la teorica della materia e della forma, per le cose da noi dette, sia stata messa, in tutte le sue parti, al sicuro contro qualsiasi obbiezione, sicchè essa sola possa essere difesa, ed ogni altra sia da rigettare, come certamente falsa.

Ben volentieri abbandoniamo la decisione di sì grave questione a coloro, che saranno più di noi forniti e di acume nelle investigazioni metafisiche, e di cognizioni nel giro delle scienze empiriche. Questo nondimeno ci sembra fuori di ogni dubbio, che la scienza non può altro, che vantaggiarsi dal discutere nuovamente queste grandi disputazioni; e tanto più così ci sembra, quanto che l'antica dottrina è stata bensì universalmente abbandonata, ed in varie maniere derisa, ma senza che se ne sia finora costituita un'altra, la quale non offra almeno difficoltà ugualmente gravi, e non abbia trovati in maggior numero gli avversarii, che i difensori.

CAPO VI.

DELL' ATTIVITÀ DELLE SOSTANZE CORPOREE.

I.

Della spontaneità delle sostanze corporee.

732. La *spontaneità* è opposta a quell' attività, che è prodotta da una forza estrinseca; e per conseguenza è un' attività, per la quale è posta nell' agente una corrispondente facoltà. Nondimeno la spontaneità non esclude per questo qualunque altro influsso dal di fuori, quasi fosse, nella sua azione, al tutto indipendente ciò, che è spontaneo. Tutte le creature hanno bensì bisogno, per durare nel loro essere, della conservazione, e, per usare le loro forze, del concorso di Dio; e le singole sostanze naturali, per operare, hanno uopo dell' influsso di altre creature; tuttavia ciò non impedisce, che esse producano i loro effetti con forze poste in loro medesime, e non siccome macchine mosse da forze estrinseche; e però che esse abbiano una efficacia dimorante in loro medesime, e non sovrapposta loro od intrusa. Secondo la teorica degli Scolastici, in ciascuna cosa il principio dell' essere, cioè l' essenza, è all' ora stessa il principio dell' operare, e siccome tale, l' essenza è nominata *Natura*. Quantunque poi non sia la forma, ma piuttosto il corpo, costituito di materia e di forma, quello che opera, e non sia la materia, ma il corpo, quello che patisce l' azione; tuttavolta il corpo ha l' attitudine a patire in conseguenza della materia, e l' attitudine ad operare in conseguenza della forma. Perciocchè siccome il corpo

è attuale in quanto la materia ha ricevuta la forma, così per questa ha eziandio la facoltà di operare. E veramente l'*essere in atto* è il fondamento dell'operare (n. 55). La forma sostanziale pertanto non è forza o facoltà; ma è piuttosto, in unione colla materia, il principio delle facoltà e delle forze (1). L'essenza del corpo, determinata dalla forma, non può essere senza alcune certe proprietà e qualità, delle quali altre sono comuni a tutti i corpi, altre sono proprie delle diverse loro specie; e per effetto di siffatte qualità, le sostanze corporee sono in istato, sotto certe condizioni, di operare sopra altre, e le viventi eziandio sopra sè stesse. Oltre poi alle qualità, che emergono necessariamente dalla essenza del corpo, se ne dànno delle altre, le quali esso può acquistare e perdere; ed eziandio tra queste ne ha di tali, in virtù di cui esso opera sopra degli altri, e però si fa distinzione tra le forze essenziali e le accidentali.

733. Noi abbiamo già, in altra congiuntura, mentovata una erronea opinione, la quale non pure rigetta la maniera, onde la Scolastica dichiarava l'efficacia delle sostanze naturali; ma ancora dinega qualunque propria attività alla Natura (n. 55). Qui dobbiamo tornare sopra questa quistione, sì perchè essa è degna, per la sua gravità, di essere più d'appresso esaminata; sì perchè questo esame serve a met-

(1) Agere non est nisi rei per se subsistentis, et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum: quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium. *S. Thom. in l* 4. *Dist.* 12. *q.* 1. *a.* 2. *sol.* 1. *cf. Summa p.* 1. *q.* 77. *a.* 1. *ad* 3.

Omnis potentia passiva et omnis passio est per materiam et omnis actio per formam. *In l.* 1. *de generatione c.* 5. *lect.* 20.

tere in chiaro la vera relazione della filosofia naturale scolastica verso la nuova, e notantemente verso la scuola cartesiana. Quella opinione pertanto riesce ad asserire, che solo Iddio è la causa operante di tutti gli effetti della natura; la quale per conseguenza, in essi non sarebbe altro, che passiva. Che quegli effetti seguano solo in vicinanza od alla presenza di certe cose, ciò non dimostra, secondo essa, che quelle cose stesse li producano; ma solo, che Iddio ha legato a certe date condizioni gli effetti, che esso cagiona. Siccome l'errore pullula quasi sempre dal difettoso comprendimento, o dalla esagerazione della verità; così pare, che a questo concetto siasi data occasione dalla dottrina, che Iddio in tutte le cose è presente ed operante. Perciocchè l'argomento, col quale si voleva dimostrare quell'errore stesso, era questo: Senza l'effettivo influsso di Dio, causa altissima di ogni cosa che è e diviene, affatto nulla può essere effettuato. Se dunque Iddio opera in tutte le mutazioni delle cose, è inutile e ripugna alla idea, che dobbiamo avere della perfezione di Dio, l'ammettere, fuori di lui, altre cause attive; quasi che, senza di queste, l'efficacia di Dio non fosse sufficiente.

Nè Alberto Magno (1), nè S. Tommaso (2), i quali suppongono cotesto errore, ci significano gli autori, presso cui lo trovarono; quantunque S. Tommaso faccia menzione di una dottrina connessa con quello, la quale tra gli Arabi, per opera di Avicebron, trovò sequela. Questi pertanto credette scorgere nella na-

(1) Phys. l. 2. tr. 2. c. 3.

(2) In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 4. S. p. 1. q. 105. a. 5. et q. 115. a. 1. Cont. Gent. l. 3. c. 69.

tura del corpo una tale imperfezione, che con lei fosse qualsiasi attività inconciliabile. Per la quantità i corpi sono masse, che non possono compenetrarsi; e pure ciò sembra necessario, perchè valgano ad operare gli uni sopra degli altri. E pertanto, in cotesta loro essenziale condizione, i corpi non pure mancherebbero di ogni principio di attività e di moto; ma offrirebbero piuttosto un impedimento a quell' effetto. Oltre a ciò, il paziente dovrebbe soggiacere all' agente; ora egli non si dà nell' ordine delle cose alcuna sostanza, la quale stia in grado inferiore al corporeo. E perciocchè, eziandio per questa ragione, il corpo costituisce la più compiuta opposizione a Dio; siccome Dio è una pura attività, così dovrà il corpo costituire una pura passività. Per questi motivi ammise Avicebron, che una sostanza spirituale penetrasse l' intero mondo corporeo, e producesse tutti gli effetti, che ai corpi si sogliono attribuire (1).

Fra gli Scolastici una tale opinione non ottenne, quanto sappiamo noi, alcun patrocinio; e quella prima sentenza, che attribuisce solamente a Dio tutta l' attività della natura, fu sostenuta dal solo nominalista Biel (2). Tuttavia nella scuola cartesiana quell' errore, già antiquato, trovò di nuovo adesione, e fino a' dì nostri, notantemente in Francia, non è ancora smesso del tutto. Essendo che, secondo il Cartesio, l' unica cagione di tutti i mutamenti nel mondo corporeo debba cercarsi nel moto locale, e questo solamente da Dio può essere prodotto e conservato (3), si riusciva leg-

(1) Cont. Gent. l. c.
(2) In l. 4. Dist. 1. q. 1. a. 3.
(3) Princ. phil. p. 1. n. 23. 36.

germente a dichiarare Iddio medesimo per l' unica ed immediata cagione di tutti i fenomeni naturali. La sola facoltà, disse il Cartesio, che abbia un corpo di operare sopra di un altro, consiste nel tendere a mantenersi nello stato, in cui si trova (1); e però, a rimanere in moto, quando è in moto; in quiete, quando è in quiete; e, trovandosi unito ad un altro, a resistere alla separazione da quello, e così del resto. Con ciò il Cartesio negava a tutti i corpi, senza eccezione, non pure il principio della vita; ma eziandio una qualsiasi facoltà di operere sopra degli altri. Perciocchè le mutazioni, che essi producono in altri, o procedono dal moto, che ad essi è partecipato; ovvero seguono alla resistenza, che essi oppongono ad altri corpi, che gl' investono. Ora, questa resistenza non è altro, che lo sforzo di conservare il proprio stato; ed il Cartesio espressamente si premunisce contro chi considerasse quella resistenza siccome ripulsione, ossia siccome un moto prodotto dal corpo investito. Certo non si può affermare, che egli con ciò abbia dinegata qualunque azione alle sostanze naturali; stantechè sì la maniera del moto, e sì la misura di quella forza di conservare il proprio stato, si sono fatte da lui dipendere dalla natura del corpo; e però, secondo i suoi principii, dalla sua massa, dalla sua figura; e così è costituita in tutti i modi tra i corpi una scambievole azione e passione, che si deriva dalla natura di ciascuno. Ma valendo unicamente il moto come cagione

(1) Diligenter advertendum est, in quo consistat vis cuiusque corporis ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est. *Ibid. n.* 43. *cf.* 37.

efficiente di tutte le mutazioni, e questo moto essendo operazione di Dio, non si potrà negare, che l'attività dei corpi, in quanto è fondata in essi medesimi, cioè a dire, nella loro natura, rimane circoscritta a modificare il moto prodotto da Dio. Per la qual cosa, anche il Cartesio medesimo designa Iddio, come l'universale cagione del moto, e però di tutte le mutazioni, e le leggi dominanti della natura, come cagioni speciali (1).

734. Ma più ancora sembra il Cartesio, colla sua dottrina intorno all'uomo, di avere porta occasione, che si ritornasse nella sua scuola alla sentenza, Dio essere la sola cagione efficiente di tutti i mutamenti che accadono. Quantunque egli non neghi la medesima azione vicendevole tra l'anima ed il corpo; tuttavolta, sopra la natura del corpo e dello spirito, e sopra la loro azione nell'uomo, avea stabilite tali tesi, che sembravano rendere inconcepibile quella azione reciproca, che chiamarono commercio. Come il Guelinx, così il Malebranche si vagliono della loro

(1) Motus natura animadversa, considerare oportet eius causam eamque duplicem: primo scilicet universalem et primariam, quae est causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo; ac deinde particularem, a qua fit, ut singulae materiae partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, iamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea tota, quantum posuit, conservat.

Atque ex hac eadem immobilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari, nisi a causis externis. *Princ. phil. p.* 2. *n.* 36. 37.

teorica delle *cause occasionali* principalmente, affine di spiegare i fenomeni della vita umana. Che per le impressioni sperimentate dal corpo l'anima abbia la sensazione e l'apprensione; che il corpo sia posto in moto, secondo il volere dell'anima, tutto ciò, dicono essi, non importa alcuna azione del corpo sopra l'anima, e viceversa; ma si deve solamente attribuire all'operante volontà di Dio. Quando il corpo riceve l'impressione, Iddio, secondo questa sentenza, produrrebbe nell'anima l'apprensione a quella corrispondente; e quando l'anima vuole che il corpo si muova, è Iddio quegli, che a questa sua volontà dà compimento col muovere il corpo (1). Ora noi già vedemmo, che, pel Malebranche, eziandio qualunque cognizione o volizione, in quanto sono attività, non sono effetto di forze, che siano nello spirito, ma vengono in noi prodotti da Dio (nn. 21, 393). Da ultimo, per ciò, che concerne peculiarmente il corpo, il Malebranche impugnò quell'unica forza di resistenza, che pure il Cartesio aveva in esso, come prima legge della natura, riconosciuta. Il corpo, affermò il Malebranche, non ha nè la forza di mantenere il moto a lui partecipato, movendosi solo perchè ed in tanto che Iddio lo vuole; nè quella di conservare lo stato di quiete, e di opporre resistenza. Perciocchè alla quiete, che è solo il manco del moto, non si richiede alcuna forza, contro a ciò, che il Cartesio erroneamente avea ammesso; ma quando pure si desse nei corpi una tal forza di resistere, si dovrebbe per questo avere ricorso alla volontà di Dio, come per la forza di muovere (2).

(1) Recherches de la vérité l. 6. p. 3. ch. 3.
(2) Ibid. l. 6. p. 3. ch. 9.

Perciocchè nelle creature non può darsi in nessun modo alcuna forza di produrre che che sia, o di operare; ma piuttosto Iddio solo è la causa, come di ogni essere e di ogni nascere, così ancora di tutti i mutamenti nelle cose già costituite; e tutto ciò, che si nomina forza della natura, non è altro, sempre e per tutto, che l'operosa volontà di Dio. Sia pure dunque, che le cose si chiamino cagioni di ciò, che per esse sembra effettuarsi; esse tuttavia sono cagioni non *operanti,* ma *occasionali* (1).

Questa dottrina, siccome poco fa dicevamo, fu mantenuta fino a' dì nostri; essendovi ancora alcuni filosofi, i quali affermano, darsi nella natura solamente *effetti,* senza che per questo si trovino nelle sostanze naturali alcune *forze,* che ne siano cagioni; ma piuttosto vi sono *leggi* naturali, alle quali, sotto certe circostanze, seguitano determinati effetti. Ora, se altri non vuole appagarsi di vuote parole, dee riconoscere, che appunto queste leggi debbono contenere eziandio le cagioni degli effetti, che nelle cose medesime, secondo quella sentenza, non si trovano. Ma se è così, che altro potrebbero essere quelle leggi, se non una potenza dominante la natura? E quale attinenza dobbiamo noi pensare, che interceda tra questa potenza e la natura? Se essa appartiene alla natura, non potrà essere, che una specie di anima della natura stessa; se non le appartiene, dovrà essere concepita come la volontà di Dio. E di fatto, alcuni ancora dei più recenti scrutatori della natura, che professano una tale opinione, e sono di quei pochi, i quali, nella considerazione della creazione non rifuggono dal far men-

(1) Recherches de la vérité l. 6. p. ch. 3. Eclairc. 15.

zione del Creatore, dichiarano espressamente, tutte le forze e le leggi della natura altro non essere, che la volontà divina operante in tutte le cose.

735. Ma nel Malebranche, che deve considerarsi come il più caldo sostenitore di questa opinione, è peculiarmente notevole, che egli anche nell'argomento, sopra cui si appoggia, conviene coi filosofi impugnati già da Alberto Magno e da S. Tommaso. La ragione, dice egli, per la quale solo Dio può essere causa efficiente, è, perchè una tale cagione produce qualche cosa, che prima non era; e però l'*operare* è sempre eziandio una maniera di *creare*. Ora il creare a Dio unicamente si avviene. Mentre dunque gli Scolastici, con quelle loro forme sostanziali e qualità reali, attribuivano alle sostanze naturali la facoltà di produrre in sè od in altri alcune perfezioni, e perfino di generare esseri a sè somiglianti, essi, come già i Pagani, ne facevano delle divinità, le quali noi dovremmo temere ed onorare. E poco monta, che una tale facoltà si conceda alla natura dipendentemente da Dio; mercecchè con ciò essa natura sarebbe una divinità subordinata (come anche i Pagani distinguevano gli Dii maggiori dai minori); ma non cesserebbe di essere divinità, partecipando alla divina potenza di operare e di creare. Ed appunto così si parlava ai tempi di S. Tommaso, cercandosi di dimostrare, dalla dottrina stessa della materia e della forma, che qualunque operare fosse creazione. Per l'azione della natura (così si argomentava) o sono generate nuove sostanze, o nelle cose già esistenti sono prodotte delle mutazioni: nel primo caso, sorgono forme sostanziali; accidentali nel secondo. Ora, le forme sono certamente prodotte

nella materia, ma non per questo sono costituite dalla materia; e però esse non potrebbero sorgere, se non dal niente; e per conseguenza in virtù di creazione (1).

736. Per contrario, gli Scolastici con Aristotele, attribuirono a tutte le sostanze naturali, ed anche agli elementi, non pure l'attività generalmente, ma eziandio una non interrotta operosità. Come gli incorruttibili corpi celesti si muovono senza posa, così, in loro sentenza, anche i corpi terrestri, soggetti a mutazioni, sono sempre mai operosi, siccome quelli, i quali, mercè la loro forma sostanziale, hanno in sè medesimi un principio di attività loro proprio. Non dunque solamente il fuoco, ma la terra altresì ha la sua propria ed incessante azione (2). Ora, quando si tratta di ribattere la opposta sentenza, si può avere ricorso all'immediato testimonio della coscienza, in peculiar guisa contro il Guelinx ed il Malebranche, i quali negano qualunque attività allo spirito non meno, che alle sostanze naturali. Perciocchè, con quel testimonio, noi distinguiamo molto chiaramente e determinatamente gli effetti, che patiamo, da quelli, che noi

(1) Hunc errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse: non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui, unde si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari: et quia creari solius Dei actio est, sequi videtur, quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat. *Cont. Gent. l.* 3. *c.* 69. *cf. In l.* 2. *Dist.* 1. *q.* 1. *a.* 4.

(2) Διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ὁ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός· . . . . Μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῇ καὶ πῦρ. Καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. *Metaph. l.* 9. (*al.* 8.) *c.* 8.

in noi medesimi produciamo; ed è chiaro, che, quando questa coscienza c'illudesse, sarebbe lo stesso di quella, che ci attesta la libertà del nostro volere ed operare. Noi dunque saremmo trascinati nel più sfrenato e pernicioso Scetticismo. Oltre a ciò, notavano gli Scolastici, che, quando pure quella opinione fosse ristretta alle sole sostanze naturali, con ciò essa renderebbe impossibile qualunque scienza della natura. Perciocchè, in tanto possiamo conoscere l' essenza delle cose, per mezzo dei loro fenomeni, in quanto determiniamo le loro proprietà a tenore delle forze, che in esse si rivelano. Se dunque i fenomeni non sono effetti di forze poste nelle cose, ma sono piuttosto prodotti da una potenza a loro estranea, noi da quelli non potremmo più inferire nulla sopra la natura delle cose stesse. Allora ogni conoscenza della natura sarebbe circoscritta ai fenomeni; tanto che solo una storia naturale, e non già una scienza naturale potrebbe darsi (1).

Ma vi è di più: l' ordinamento della natura, il quale, quanto noi più scrutiamo, e nelle cose singole ed in tutto il loro complesso, più ci apparisce ammirabile, in quella supposizione appena avrebbe altro scopo, che quello di indurci in errore. Diverse cose

(1) Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectum, sequitur, quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur. *Cont. Gent. l. c. n.* 7.

hanno diversi effetti; e questi rispondono tutti a ciò, che noi in esse, oltre a quegli effetti, possiamo osservare. Di più, esistono legati a certe condizioni al di dentro e al di fuori; stantechè essi effetti presuppongono nelle cose stesse alcune disposizioni, e notantemente nelle viventi la formazione e la integrità degli organi. Quanti favorevoli influssi poi non si richieggono dal di fuori, perchè le piante, esempligrazia, possano prosperare e recare frutto, ed i bruti adoperare i loro sensi, per sostentarsi e propagarsi! Ora un tale ordine, nel quale principalmente consiste la perfezione e la bellezza della natura, in che mai ha il suo fondamento, se non in questo, che le sostanze naturali operano le une sopra le altre, e le une servono alle altre? Tutto ciò risponde ad uno scopo, ed è con sapienza somma ordinato, ogni qual volta nelle cose sono forze operose, che rispondono alla natura di ciascuna; ma tutto ciò sarebbe inutile e senza scopo, quando tutti gli effetti e tutti i fenomeni seguissero per la onnipotente volontà di Dio, senza alcuna partecipazione attiva dalla parte della natura. Pertanto, se altri credesse dover tenere quella opinione, affine di onorare il Creatore, avverta come, dalle cose dette, quella ripugna appunto alla sapienza, colla quale Iddio ha ordinate le opere sue (1). E sarebbe davvero un pensiero singolare questo, che cioè alla dignità di Dio tornerebbe in onta, se egli non facesse tutto da sè solo, ma anche le creature potessero qualche cosa, in virtù di forze, che egli diede e mantiene loro, e sotto la sua assistenza. E certo con ragione osserva contro a ciò S. Tommaso, come la potenza non meno, che la

(1) Cont. Gent. n. 1. 2. 6. Cf. Suarez. Metaph. Disp. 18. sect. 1.

bontà, dalla quale Iddio fu mosso a creare, si rivelano piuttosto nello avere egli conferito alle creature non solo l'essere, ma eziandio l'operare; e quinci il divenire somiglianti a lui, prima causa e fonte di ogni bene (n. 55) (1).

737. Nè meglio fondato è ciò, che si dice intorno alla imperfezione dei corpi. Perciocchè da questa segue bensì, che i corpi debbano avere un' attività proporzionata alla loro natura imperfetta; ma non che non ne debbano avere alcuna. E prima, per ciò, che riguarda la quantità, essa certamente impedisce quell'attività, alla quale sarebbe necessario il penetrare la sostanza; ma non vi è alcuna ragione di asserire, che, senza una tale penetrazione, non sia possibile alcuna azione sopra di un' altra sostanza. Egli basta, che un corpo tocchi quello, sopra il quale opera immediatamente. E benchè la quantità non appartenga a quelle proprietà, per le quali i corpi operano sopra degli altri, siccome quella, che solo inchiude la forza di resistere ad un corpo, che lo investisse; essa nondimeno non solo non impedisce il trovarsi nel corpo quelle altre proprietà, ma ancora alcune di queste, per esempio, la gravità ed il moto, che se ne deriva, debbono aumentare in proporzione della quantità (2). Più oltre: è certamente il corpo, quando è parola dei supremi generi delle più alte specie di sostanza, la più imperfetta, tanto che non dassi altra specie di cose, sopra le quali i corpi possano operare, perfezionandole; ma ciò non esclude, che tra i corpi medesimi possa aver luogo una scambievole azione. A ciò basta,

(1) Cont. Gent. l. c. n. 3. 4. 5.
(2) Cont. Gent. l. c. Suarez. Metaph. l. c.

che in un corpo si trovi la forza, e nell' altro la passività rispondente all' azione di quella forza, o vogliamo dire la recettività. Ora a ciò non è, in alcun modo, necessario, che il corpo operante appartenga ad una specie più perfetta del paziente; ma basta che l'uno sia privo di ciò, che l' altro ha la facoltà di produrre (1).

È vero allo stesso modo, che la sostanza corporea, tra tutte le cose, che sono, ha la massima opposizione colla essenza divina; ma non per questo dee dirsi, che l' abbia assoluta. Perciocchè, ad onta di tutta la sua imperfezione, è vero tuttavia, che anche il corpo ha una tal quale somiglianza con Dio; e però dall'essere Iddio un'attività pura, non si può conchiudere, essere il corpo una pura passività. Ciò si avvera della materia considerata senza la forma: essa è veramente destituta di qualsiasi facoltà attiva; ma ciò avviene, perchè, senza la forma, non ha neppure, nè può avere alcuna esistenza. Siccome dunque essa, per l' unione colla forma, ha l' attualità, così ha eziandio, con lei e per lei, la facoltà di operare (2). E qui siamo introdotti nell' argomento *a priori,* il quale merita una speciale attenzione. L' essere o l' attualità è il fondamento della operazione; tanto che quello ri-

(1) Tota natura corporalis simul accepta non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu. *S. p.* 1. *q.* 115. *a.* 1. *ad* 1. *Cf. Cont. Gent. l. c.*

(2) Corpus non est id, quod maxime distat a Deo: participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam, quam habet: sed id, quod maxime distat a Deo est materia prima, quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum. *S. p.* 1. *q.* 115. *a.* 1. *ad* 4. *Cf. Cont. Gent. l. c.*

chiede questa, come sua naturale perfezione e compimento; ed ogni sostanza serve allo scopo esteriore, a cui è indirizzata, e raggiunge l'interiore, il benessere o la felicità, non per altro mezzo, che pel pieno svolgimento dell'attività rispondente alla propria sua natura (1). Perchè dunque ogni essere è ordinato a raggiungere la perfezione a lui propria, dobbiamo ammettere altresì in tutto ciò, che ha un proprio essere, la facoltà ad un proprio operare. Il dinegare adunque alla natura la spontanea attività, è il medesimo, che mettersi sulla via di dinegarle eziandio il proprio essere (2); e di pensare da ultimo, che quegli, che

(1) Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectius est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus: et sic operatio est finis rei creatae. *S. p.* 1. *q.* 105. *a.* 5.

Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit; consequens est, quod communicavit eis similitudinem, quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones. *Cont. Gent. l. c. n.* 3.

(2) Quanto questa tesi fosse universalmente ricevuta nella scuola peripatetica, si può conoscere da ciò che seguita. Anche Averroe, contro l'opinione, esservi in tutta la natura un solo principio di operazione, si era valuto appunto di questo argomento; che cioè se le cose non avessero alcuna propria attività, non avrebbero neppure alcun proprio essere. Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt proprias essentias. (In Metaph. l. 9. (al. 8.) com. 7.) Ora lo Scoto domanda se questa medesima obbiezione non abbia forse valore anche contro la dottrina teologica, che Iddio potrebbe ancora produrre per sè immediatamente tutti gli effetti delle cause create. E risponde, che, per una siffatta immediata azione, Iddio impedirebbe solamente l'attività delle creature, ma in nessun modo ne distruggerebbe la capacità, la quale e fondata nella medesima loro essenza. E così dichiara il pronunziato di Averroe con una distinzione: Debet intelligi in antece-

tutto in essa opererebbe, cioè Iddio, abbia con lei l'attinenza della forma colla materia.

Egli rimane tuttavia intatta l'obbiezione, della quale si suol fare maggior capitale: val quanto dire, qualunque attività, che operi qualsiasi cosa, essere creativa; e però non potersi attribuire, che a Dio solamente. Ma perciocchè questo si suole eziandio e principalmente opporre alla virtù generatrice delle creature, ne vogliamo differire l'esame al seguente paragrafo.

II.

Della generazione delle sostanze naturali.

738. Che nella natura sostanze svariatissime sorgano sempre di nuovo e di nuovo finiscano, senza che la forza, che le produce, si esaurisca, o si scemi la materia, onde sono formate, è questo uno di quei grandi fatti, dei quali la scienza filosofica si contende di raggiungere una spiegazione, che satisfaccia. Ora quantunque si dimostri con solidi argomenti, che le semplici combinazioni della materia, senza un principio, che la informi, non possono fornire una siffatta spiegazione; rimane tuttavia altresì difficile l'indicare, donde mai procedano, nelle nuove cose, quelle forme

dente: non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; et bene sequitur, quod non habebunt proprias essentias: quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit.... Licet enim (Deus) posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret: maluit tamen eis, sicut entitatem sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem: non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cuius sunt capaces. *Quodl. VII. §. Sed licet haec conclusio.*

sostanziali, che dalla Fisica aristotelica sono affermate. Pertanto questa difficoltà in ispecial guisa si soleva opporre alla Scolastica dai più recenti Atomisti della scuola cartesiana. Tutto ciò nondimeno, che essi recavano in mezzo, si riduce alla ricordata obbiezione; che cioè così si viene ad attribuire alla natura il potere di creare. Di vero, che le forme sostanziali non siano fatte dalla materia per modo, che le constino di materia, cotesto è manifesto dalle definizioni stesse, che si davano della materia e della forma. Ora gli Scolastici concedono altresì, che la materia non contiene a modo di seme le forme, che in lei sorgono. Il perchè (si conchiude) queste forme debbono essere prodotte dal nulla, cioè create. Un tale rimprovero dovett'essere gettato in viso agli Scolastici con più fracasso da quei dotti, che col Malebranche difendevano la teorica delle cause occasionali. Perciocchè, se perfino quel moto, pel quale le materie sono accozzate, e tutte e singole le attività, che le materie così accozzate rivelano nelle diverse sostanze, debbono essere un effetto creativo; quanto più dovea porsi cagione alla Scolastica di divinizzare la natura, col concedere a lei la potenza di generare nuove sostanze (1).

739. Non solamente per giudicare, secondo il merito, quest'accusa, ma ancora, e principalmente, per formare un giusto giudizio intorno alla dottrina dell'antichità, per questo capo, dobbiamo prima di tutto intendere il modo, ond'essa stabiliva il concetto della *generazione*. Essa con Aristotele pigliava le mosse dalla idea di mutazione. Ora la mutazione ha luogo, ogni qual volta una cosa diviene *altra* da ciò, che era in-

(1) Phys. l. 5. c. 1. n. 7.

nanzi; sicchè riceva o perda una determinazione, una qualche cosa, che in qualsiasi modo la perfezioni: come quando l' atmosfera è illuminata od intenebrata, il gas è acceso o spento. Poichè dunque ogni alterazione è il trapasso da uno stato in un altro, o vogliamo dire da una maniera di essere ad un' altra, noi, oltre a questi due stati o maniere di essere, dobbiamo riconoscere ciò, che trapassa dall' una all' altra, come il *soggetto* della mutazione stessa. Ora nella mutazione noi possiamo paragonare o il soggetto colle determinazioni, le quali esso riceve o perde: per esempio l' aria tenebrosa e l' aria lucida, ovvero le semplici determinazioni, quali sarebbero, nel detto caso, le tenebre e la lucidità; e quinci si deriva la differenza, che corre tra la *conversione*, la *generazione* e la *corruzione*. L' aria tenebrosa si cangia in aria lucida, in quanto in essa è generata la luce; e questa si cangia in quella, in quanto in lei cessa di essere la luce. E così la generazione è il trapasso dal non essere all' essere: la corruzione è il trapasso dall' essere al non essere; ma la conversione è il trapasso del soggetto da una maniera di essere ad un' altra.

Ora quì conviene, anzi tutto, distinguere la mutazione sostanziale dall' accidentale. Ciò, che è mutato, acquista o perde una determinazione o perfezione. Nell' esempio, nel quale finora abbiamo considerata la mutazione, le determinazioni sono tali, che il loro soggetto, ciò che è mutato, l' aria, può bene stare senza di esse. Per contrario, egli vi ha tale determinazione, che la cosa non può esistere senza di lei: per esempio, la pianta senza la vita organica; e però la cosa stessa deve, per la mutazione, o comin-

ciare ad essere o cessare di essere; e solo in questo caso la mutazione è *sostanziale:* ciò, che per essa è generato o corrotto, è sostanza. In questa mutazione pertanto il soggetto, che passa da una maniera di essere ad un'altra, dev' essere tale, che, senza la determinazione, la quale esso riceve o perde, e però da sè solo, non possa esistere. Ora che sarà egli mai cotesto, se non una pura potenziale materia prima? Qui dunque dimora la differenza; che cioè nella mutazione *sostanziale,* è soggetto la *materia prima;* nell' accidentale, è soggetto una sostanza. Da ciò si conchiude ancora più oltre, che nessuna sostanza può venire generata, senza che un' altra cessi di essere; nè alcuna cessare, senza che un'altra ne sorga. Quando sorge la pianta, il seme è corrotto; e quando la pianta per le fiamme è distrutta, si produce la cenere. La ragione di ciò è, che il soggetto di questa mutazione, la materia prima, senza una determinazione o forma non può esistere. Tutto altrimenti va la cosa nella mutazione accidentale. Perchè il soggetto di questa può esistere senza la determinazione, che esso riceve o perde, per acquistare una nuova condizione, non è uopo che in esso un' altra ne cessi; nè che vi sia prodotta una nuova perfezione, quando gliene sia sottratta un' altra. La condizione, che va innanzi alla generazione della luce, e che sèguita allo spegnersi di questa, è la tenebra; la quale non è altro, che il manco della luce.

Per ischivare equivoci, dobbiamo quì di nuovo notare come eziandio nella mutazione sostanziale, si tratta sempre solo dell' essere determinante, ossia specifico. Senza dubbio l' intera massa, da cui germina

la pianta, finisce di essere seme, e comincia ad essere pianta. Ma appunto perchè anche la mutazione sostanziale è finalmente mutazione, anche quì non si deve pensare ad altro, che ad un avvicendamento dell' essere specifico, in virtù di una nuova determinazione o differenza. Sendo che l'essere della pianta, il quale sorge di nuovo, è sostanziale, perciò esso determina tutte e singole le parti, che dal seme, e più tardi dal nutrimento passeranno nella pianta stessa a ricevere la natura, che è essenziale a lei. Il perchè la generazione e la corruzione sostanziale, come soleano dire gli Scolastici, procedono fino alla materia prima; tanto che per esse tutto ciò, che è nella cosa, riceve un' altra natura.

740. Dopo queste spiegazioni, si può già stabilire eziandio la differenza, che corre tra *generazione* e *creazione*. È verissimo, che per qualsiasi generazione comincia ad essere qualche cosa, che prima non era; quantunque ciò in altro senso valga per la generazione degli accidenti, ed in altro per quella delle sostanze. Perciocchè siccome l'accidente non è per sè, ma l' essere gli conviene solo colla dipendenza dalla sostanza; e siccome non tanto l' accidente, quanto piuttosto la sostanza, la quale sussiste nel proprio essere, è, mediante l' accidente, qualche cosa, che per la sua propria essenza non sarebbe (n. 91); così per la generazione di un accidente, non tanto questo, quanto piuttosto la sostanza *diviene* qualche cosa; val quanto dire, che la sostanza, oltre alla determinazione essenziale, riceve un' altra determinazione, un qualsiasi nuovo stato, o proprietà avveniticcia. Per contrario, quando è generata una sostanza, sorge qualche cosa

per sè sussistente, a cui compete assolutamente *(simpliciter)* come l'essere, così il divenire. Egli è dunque vero, che questa pianta, questo bruto, prima che fossero generati, non erano; e quindi, per la loro generazione, si è costituito nella natura un nuovo essere, una nuova essenza. Ciò nulla ostante, noi non potremmo, come di sopra fu notato, asserire, che di essi nulla non esisteva prima, che fossero generati (n. 680). La generazione è certamente un passaggio dal non essere all' essere; ma nondimeno ciò deve intendersi del non essere *ciò che è generato:* o, per dire più precisamente, essa prende le mosse, non da ciò che *non è,* val quanto dire dal niente; ma piuttosto da un esistente, che *non è quello, che è generato.* Generare il leone significa produrlo da qualche cosa, che non è leone, e non già da ciò, che assolutamente non è. Il perchè ogni generazione è il mutamento di una sostanza in un' altra. Di più la generazione presuppone, non una qualunque sostanza, ma piuttosto una siffatta, la quale, siccome materia predisposta, non pure può ricevere la forma di ciò, che deve nascere, ma la esige.

Tutto altrimenti avviene, chi bene vi considera, nella creazione. Per questa vien prodotto tutto l'essere; e però di ciò, che è creato, noi diciamo con tutta verità, che di esso affatto nulla esisteva prima, che fosse creato. La creazione pertanto muove da ciò, che assolutamente non è, cioè dal nulla, o piuttosto, a parlare con proprietà, in essa non si dà alcuna mossa od alcun processo. Si suole per tal modo parlare, appunto perchè si paragona la creazione colla generazione. Ma il pensiero, che per tale paragone si vuole

esprimere, è questo, che la creazione, per essere ciò che si nomina, non deve presupporre nulla di ciò, che la creatura diviene. E perciocchè, secondo una tale idea, in essa creazione non si dà alcun *soggetto*, che pria sia questo, e poscia quello, non può venire chiamata nè mutamento, nè alterazione, se non fosse in un senso molto improprio; tanto che si possa dire che la creatura innanzi affatto non era, ma ora è (1).

Finalmente vi è da osservare, intorno alla maniera di esprimersi, che originariamente la voce Generazione indicava il sorgere delle sostanze, e precisamente delle sostanze viventi. Nondimeno non solo la filosofia, ma eziandio il linguaggio comune ha estesa la significazione di quella parola all' origine delle sostanze inorganiche, ed all' attuarsi di modi e di accidenti. Ma nella recente scienza naturale si costuma di mantenere la più propria e ristretta significazione; come noi altresì diciamo ordinamente *la conversione* delle sostanze, e la contrapponiamo alla *mutazione*, come a quella, per la quale solo ciò, che è accidentale, sorge o finisce. Nella quistione, alla quale ora ci accostiamo: se cioè ed in qual misura le sostanze naturali hanno il potere di generare, intendiamo pre-

(1) Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habet aliter nunc et prius. Nam quandoque est idem ens actuatiter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et quatitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius est subiectum materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 45. *a.* 2. *ad* 2. *Cf. De pot. q.* 3. *a.* 2. *per totum.*

cipuamente e sopra ogni altro la generazione delle sostanze.

741. Quantunque, da che la filosofia socratica divenne predominante, la dottrina della materia e della forma, come sostanziali parti costitutive di tutti i corpi, fosse universalmente professata; vi era nondimeno non piccola diversità nel modo, onde, nelle varie scuole, si cercava di occorrere alla grande difficoltà, che quella dottrina offeriva, per rispetto della generazione. Egli si trattava di spiegare come, per le forze della natura, potessero cominciare ad essere nuove sostanze e finire, senza attribuire alla natura stessa la potenza di creare e di annichilare. Mentre gli Atomisti sostenevano, l' origine di tutte le sostanze doversi unicamente spiegare per la diversa maniera, onde la materia sostanziale degli atomi si combinava, venivano a negare il fatto medesimo della generazione (n. 714). E si può dire anche di altre opinioni solite ad impugnarsi dagli Scolastici, che quelle, sebbene non recassero in forse la generazione, cioè l' originarsi di nuove sostanze; tuttavolta attenuavano tanto la parte, che in quella la natura stessa dovesse avere, che a lei non più si attribuiva alcuna vera potenza di generare.

Ogni qual volta un corpo è derivato da un altro, nella materia, che dall' uno trapassa nell' altro, si deve dare una recettività *(potentia passiva)* di un'altra forma sostanziale, ed una forza *(potentia activa)*, la quale faccia, che la materia riceva quella forma. Già, fino dal loro tempo, i più antichi Scolastici parlavano di una opinione, secondo la quale la materia non sarebbe semplicemente ricettiva di nuove forme; ma le contenesse altresì, quantunque solo inesplicate. E così la

forza generativa della natura sarebbe ristretta a recare al loro svolgimento le forme già esistenti. Ma di quale materia qui si parla? Di quella forse, la quale è immediatamente disposta alla recezione della forma, come per esempio il seme, da cui germina la pianta? Se ciò, la difficoltà per nulla non è scioltà. Perciocchè si domanda: donde mai si deriva nel seme quella forma già attuale, benchè tuttavia avviluppata, di pianta? Se nella natura non mai debbono sorgere forme, che prima non erano; si dovrà dietreggiare fino alla materia elementare, ed ammettere, che la materia in sè indeterminata, come prima cominciò ad esistere sotto una qualsiasi forma, dovesse contenere, al tempo stesso, con quella, tutte le altre forme, poniamo che incompiute e quasi sopite: sentenza, la quale ci rimena alla insensata affermazione di Anassagora, che cioè nessuna cosa sia semplicemente questo o quell'altro: terra, esempligrazia, od acqua; ma che qualunque cosa è al tempo medesimo ogni altra cosa. È ben vero, che, nella nuova filosofia naturale, si è cercato di attribuire a quest'affermazione un senso profondo, in quanto, per sustrato di tutte le cose, si è stabilito un certo che indeterminato, il quale però è tutto, e nondimeno non è nulla, siccome quello, che inchiude la facoltà di determinarsi a tutto. In questa maniera la generazione della natura diventa quel processo, pel quale l'Assoluto si estrinseca perpetuamente e s'interna. Ma quale giudizio si debba, secondo i principii della Scolastica, recare di un'Assoluto indeterminato, che abbia la potenza di determinare sè medesimo, fu già da noi ponderato nel precedente Trattato.

Mentre la mentovata teorica fa consistere la ge-

nerazione in questo, che sia solamente svolto per lei ciò, che già come germe esiste; a tenore di un'altra opinione, le forze naturali non potrebbero altro, che predisporre la materia alla recezione della forma. Che poi nella materia predisposta sorgano le forme, e che quindi nuove sostanze siano chiamate alla esistenza, ciò si ascrive all' attività di una natura superiore al mondo corporeo. Secondo i Platonici, erano le Idee, ovvero le immateriali essenze specifiche quelle, le quali, operando sopra la materia naturale, l' assomigliavano a loro, e quindi generavano in lei le forme. Anche a cotesto concetto si è, nella nuova filosofia, in più di un modo, fatto ritorno; e noi abbiamo già, per altra occasione, ricordato un singolare schizzo di quella (n. 217). Avicenna ed altri Arabi ascrivevano a quell' angelo, che, in loro sentenza, avea creato il mondo corporeo, anche la generazione delle forme nella materia predisposta dalla natura. E S. Tommaso fa menzione di alcuni scienziati del suo tempo, i quali in qualche modo aderivano a quella opinione, in quanto anch' essi attribuivano la generazione delle forme, non alla natura, ma al Creatore, ed all'unico vero Creatore. E di vero, presso i credenti e dotti in divinità, questo non potea soggiacere ad alcun dubbio, che cioè Dio solamente ha la potenza di creare; e però quelli, che non credevano potersi spiegare il sorgere delle forme, senza una propria e vera creazione, non ascrivevano la produzione di quelle nè agli Angeli, nè alla natura, ma al medesimo Onnipotente (1). Secondo ciò, Iddio sarebbe perpetuamente

(1) Circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones: quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum

operoso per attività creativa. E però dovechè non pure si generassero bruti o pullulassero piante, ma si formassero eziandio corpi inorganici, ivi dalla onnipotenza divina sarebbero nella materia prodotte le forme. Anche ad alcuni Teologi della scuola nominalistica fu attribuita una siffatta sentenza; ma, come universale dottrina degli Scolastici, si deve designare quella, la quale essi, col Maestro della Scuola, attinsero da S. Agostino (1).

quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter nisi per hoc, quod extrahebatur a re alia, in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus in I. Phys. qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere, quod actu praeexistiterit illud, quod generatur. Oportet autem, quod praeexistat potentia et non actu: si enim non praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu non fieret: quia, quod est non fit. Sed quia res generata est in potentia per materiam et in actu per formam; posuerunt aliqui, quod res fiebant quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet, quod sit ex praesuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri, et non praesupponi, oportet esse ex agente, qui non praesupponit aliquid: sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes dicunt, hoc (agens) esse Deum. *S. Thom. De potentia q.* 3. *a.* 8. *cf. S. p.* 1. *q.* 45. *a.* 8. *In l.* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *a.* 4. *dist.* 18. *q.* 1. *a.* 2. *Suarez. Metaph. d.* 15. *sect.* 3.

(1) Sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab aeterno esse Ut enim homo sic fieret vel equus vel huiusmodi, in Dei potentia et dispositione ab aeterno fuit. Et hae dicuntur primordiales causae quia istas aliae non praecedunt, sed istas alias, quae sunt causae causarum..... In Deo uniuscuiusque rei futurae causa praecessit; in creaturis vero quarundam rerum, sed non omnium causae sunt, ut ait Augustinus (Super Gen. l. 7. c. 17). Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliae ex aliis proveniunt;

742. Siccome cause altissime di tutte le forme, che si producono, debbono essere considerate le Idee, che sono in Dio, quali eterni esemplari delle cose: e ciò, non solamente perchè le cose originariamente furono create, secondo quelle; ma ancora perchè continuano esse idee a determinare le cose stesse, siccome altissime leggi di ogni essere e di ogni divenire delle creature. Siccome queste perdurano nel loro essere, perchè, secondo l'espressione dell' Apostolo, il Verbo onnipotente di Dio le porta; così non potrebbero nulla operare, se Iddio non fosse operante in esse e con esse. Perciocchè dunque quest' attività divina, vigoreggiante nel creato, dalla quale dipende ogni attività delle creature, è guidata dalla divina sapienza non meno, che la creatrice, la quale porge ad ogni cosa il proprio essere; noi dobbiamo eziandio in quella, e per conseguenza nelle Idee eterne trovare le cagioni altissime, per le quali le creature operano siccome operano, e per le quali dalle creature nasce, ciò che nasce. Per ciò colla conservazione del mondo è collegato un dominio divino, che lo penetra fino nella più intima sua vita; e, senza cotesto divino governo, quando pure potesse perdurare il mondo, senza più, diverrebbe un caos (1).

ut de hoc semine tale granum, de hoc arbore talis fructus et huiusmodi. *Mag. sent. l.* 2. *dist.* 18.

(1) S. Agostino parla della conservazione delle creature e del dominio sopra di loro, quasi fossero la cosa medesima: Creatoris potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus caussa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita

Ma nondimeno, quantunque noi in questo dobbiamo riconoscere quell' operare del Padre, che, secondo la parola del Signore, non cessa mai; non dobbiamo tuttavia prenderlo per una propria azione creativa. Anche nella propagazione delle sostanze naturali (dell' uomo per ora non parliamo), Iddio opera nelle sue creature e con esse, nella maniera soprascritta. Ma eziandio con ciò dobbiamo considerare la capacità di propagarsi, e per conseguenza di produrre, nella materia loro appropriata, forme della specie medesima con quella, che determina il loro essere; dobbiamo considerare, dicevamo, cotesta come una capacità al tutto speciale, diversa dalle altre, e la quale solo dalla potenza del Creatore si poteva in esse collocare. E siccome le divine Scritture c' insegnano, che non già certa anima della natura, tendente alla coscienza, ma sì veramente la parola creatrice di Dio fu quella, la quale dalla materia informe chiamò fuori le prime cose di ogni specie, e però in loro creò le prime forme sostanziali (1); così esse altresì ci fanno manifesto, che la facoltà di propagarsi fu dal Creatore nelle cose medesime collocata. Ivi si legge: « Ed

mundus vel icto oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. Proinde et quod Dominus ait: Pater meus usque nunc operatur, continuationem quandam operis eius, qua universam creaturam continet et administrat, ostendit. *De gen. ad litt. l.* 4. *c.* 12.

(1) Formae corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae; cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: *Dixit Deus Fiat* hoc vel illud. In quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum (In Ioan. tr. 1. a. med. De Gen. ad litt. l. 1. c. 4.) est omnis forma et compago et concordia partium. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 65. *a.* 4. *cf. In. l.* 2. *Dist.* 13. *a.* 1.

Egli disse: La terra produca l' erba verdeggiante, che fa il seme, e gli alberi, che portano frutti, secondo la loro specie, nei qaali è il seme sopra la terra. E così fu fatto » (Gen. I, 11); e dove è parola delle diverse specie di bruti, fu, oltre a ciò, distinta dall'atto della creazione, la benedizione, che loro conferì il crescere ed il propagarsi (Gen. I, 22).

Questa facoltà, da Dio posta nelle cose create, di produrre esseri somiglianti a sè, è chiamata da S. Agostino *rationes seminales*, intendendo per essa, come la recettività *(potentia passiva)*, così la virtù generativa *(potentia activa)*. Egli chiamò queste facoltà *rationes*, quasi fossero qualche cosa di ideale, perchè le considera nella loro relazione colle idee eterne in Dio, dalle quali quelle hanno la loro origine. Perciocchè, quantunque le cose naturali operino senza conoscenza ed intenzione, secondo le forze e le tendenze poste in esse; sono nondimeno guidate in questo loro operare dalle idee divine, secondo le quali furono create con tali forze e con tali tendenze (1). Le chiamò poi *rationes seminales*, non perchè le riconoscesse in quelle sostanze solamente, le quali si propagano per seme; ma piuttosto perchè spesso il nome, onde le varie cose sono designate, è derivato dalle più perfette tra

(1) Huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam orlginem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus. *S. p.* 1. *q.* 115. *a.* 2. *ad* 1.

Huiusmodi virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modnm intentionis, sed quia ab arte divina producuntnr et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum. *In l.* 2. *Dist.* 18. *a.* 2. *ad* 1.

loro (1): che è eziandio il caso della voce Generazione, come più sopra fu notato.

743. Ma per qual motivo si afferma, che questa facoltà di generare nuove sostanze sia stata posta nella stessa natura? Dal detto fin qui non se ne reca altro, che il raccolto dalla maniera, onde si esprimono le Sacre Scritture. Venendo poi ad assegnarne ragioni, pria di tutto si ricorre alla esperienza, secondo la quale le cose naturali sorgono le une dalle altre, e non senza loro azione. Ma quanto è più perfetta e più regolare cotesta azione, e tanto siamo più stretti a cercare in loro la prossima e propria cagione di ciò, che è prodotto. Il frutto ed il fiore è, senza dubbio, lo scopo, al quale tutta l'attività della pianta è ordinata; ma nel frutto e nel fiore si deve riguardare il seme, come il perfettissimo prodotto; e però questo non viene formato, se non quando lo svolgimento della pianta non fu da nulla impedito. Ma perchè dal seme germini una nuova pianta, è, oltre a ciò, necessario un favorevole e regolare influsso della terra e dell'atmosfera. La generazione del bruto richiede un'attività anche più svariata, ed il concorso di più condizioni; ed i più perfetti sono formati solamente per la recezione del seme nel seno della madre. Pertanto, se il costituirsi di nuove sostanze è legato ad una così svariata e regolare attività delle forze della natura, noi

(1) Denominationes consueverunt fieri a perfectiori: in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva..... Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. *Summa l. c.*

dobbiamo ascrivere a questa la generazione pei motivi medesimi, pei quali sopra abbiamo visto, che gli effetti delle sostanze naturali appartengono generalmente alla propria loro attività; ed allora solamente avremmo diritto di richiedere, oltre a quella, eziandio l' intermedia azione di una più alta sostanza, quando fosse dimostrato, che la generazione eccede le forze della creatura. E di fatto, questo era appunto quello, che gli Atomisti ed i Platonici si contendevano di dimostrare contro Aristotele e gli Scolastici. Per apprezzare degnamente ciò, che a questo fine fu recato in mezzo, dobbiamo tuttavia notare qualche altra cosa, sopra il processo della generazione; e dall' esame delle obbiezioni saremo condotti ai motivi, pei quali la virtù generativa s' inferisce non più solamente dalla esperienza, ma dalla medesima natura della sostanza corporea.

744. Quei moderni scienziati, i quali nei corpi organici riconoscono una forma diversa dalla materia, siccome principio reale della loro unità, sogliono tenere, che questo principio vitale si trovi già acchiuso nel seme. Quello vi starebbe, in certa guisa, sopito, finchè, per un rispondente influsso, non sia destato dal di fuori. Essi pertanto hanno di già nel seme la forma, la quale sarebbe stata generata insieme col seme stesso, e da questo, sotto i ricordati influssi, sarebbe formato il corpo organico. Non precisamente così insegnava la Scolastica. Certo, secondo essa, si può dire, che la forma è contenuta già nel seme in potenza, e non solamente per la suscettività; stantechè nel seme si trova di già un principio attivo. Ma un tale principio non è la forma della sostanza da generarsi: è piut-

tosto una forza di formare dal seme il corpo organico; la quale però è detta *virtus formativa* o *forza plastica.* Quando l'organismo è compiuto nelle sue parti capitali, allora la materia ha quella qualità, per la quale diviene suscettiva della forma, e la richiede, siccome suo perfezionamento (ἐντελέχεια). In questa materia, perfettamente predisposta (n. 682), immantinente sorge la forma, in virtù dell'azione congiunta delle forze dimoranti in lei, della terra o del grembo materno, e soprattutto del Sole, al quale, come una continua osservazione ha sempre meglio dimostrato, si deve attribuire il massimo influsso sopra tutte le generazioni della natura.

La ragione, per la quale non si ammette nel seme, che una virtù formatrice ed organativa, e la propria forma vitale, non si fa sorgere, che dopo un organamento già molto avanzato, noi la troviamo nel concetto medesimo della forma. Questa non può per sè sussistere, ma esige un soggetto, col quale diviene unità concreta, e richiede perciò un soggetto a lei proporzionato. Da un'altra parte, essa forma è quella, per la quale una sostanza naturale diviene perfetta nella sua specie ed attuata secondo il proprio suo essere; e però non la materia organica del seme, ma il corpo già organato può essere soggetto a lei proporzionato. Siccome dunque la materia accendibile, anche quando, per una forza operante in lei, è disposta all'accendimento, non ha ancora in sè il fuoco, ma piuttosto lo riceve, come prima la disposizione è compiuta; allo stesso modo la materia capace di vita, cioè il seme, benchè la virtù plastica ne abbia formato un embrione, non per questo ha ancora in sè

la vita, ma piuttosto questa comincia, come tosto l'embrione è compiuto. Di qui dice Aristotele, che quando l'anima è chiamata *Atto di un corpo capace di vita,* questo corpo è capace di vita in maniera diversa da quella, onde è il seme. Perciocchè l'anima si riferisce al corpo, non già come il vedere, anzi come la virtù visiva alla pupilla. Pertanto un corpo perfettamento capace di vita contiene sempre l'anima; e per conseguenza la vita: per la quale noi non dobbiamo intendere l'attività, ma piuttosto l'essere del vivente (n. 710). Mercecchè come prima esso è formato, e tosto è animato, e tale rimane, finchè l'organismo, che lo fa capace di vita, non sia sostanzialmente alterato. Per contrario, il seme è capace di vita, solamente in quanto può essere organato e divenire un tal corpo (1).

Se all'opposto si pretende, che il seme contiene già il principio di vita, e manca solo dell'attività vitale, si dovrà ammettere, che la generazione altresì è compiuta prima, che la materia sia organata; stante che essa è compiuta tosto, che da un vivente un altro vivente è derivato. Ma la materia, che contiene il principio vitale, contiene altresì la vita, poniamo pure, che non siavi l'estrinsecazione di quella. La seguente formazione del corpo dalla materia del seme, ed eziandio i primi germi, sarebbero svolgimento ed incre-

(1) Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν αὐτῷ ἦν ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ λόγον. Ὁ δ' ὀφθαλμός, ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως καθάπερ ὁ λίθινος καὶ γεγραμμένος:..... Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. *De anima l. 2. c. 2.*

mento, non già generazione. Quando dunque, e per quale atto si compirà la generazione, cioè a dire il sorgere del principio vitale nella materia già a quello appropriata? Nei bruti, che si propagano per congiungimento, potrebbe altri tenere, la recezione del seme nel seno materno, che in ogni caso è il cominciamento della generazione, essere quel compimento, che testè dicevamo. Ma può egli ammettersi, che nel rimanente dei bruti, ed universalmente nelle piante, la recezione del seme, e ciò che in queste si suole comparare al congiungimento, sia una compiuta generazione? E pure questo solo rimarrebbe a dire.

Molti dotti potrebbero non essere gran fatto attesi a questa difficoltà, perchè, riconoscendo veramente nelle sostanze organiche un principio vitale, lo considerano tuttavia non come un principio determinante l'essere, ma piuttosto come una proprietà, il cui cominciamento sarebbe posto nella natura della materia organica; tanto che esso si svolgerebbe a poco a poco, come le altre forze. Giacchè ogni qual volta si concepisce il fondamento della vita, come l'essere proprio del vivente, in nessun modo si potrà fare sorgere a poco a poco, come non può qualsiasi altro principio sostanziale. Un corpo potrà ben divenire successivamente grande o piccolo, grave o leggiero; ma non può allo stesso modo diventare minerale, pianta, bruto; e ciò perchè esso non può essere parte elemento, parte minerale, parte pianta o bruto, ma solo può essere o questo a quello. Una sostanza naturale potrà possedere, in grado più alto o più basso, la perfezione, che è propria del suo essere; ed in questo senso, non pure in una medesima pianta può trovarsi la vege-

tazione, e nello stesso bruto la vita sensitiva, ma eziandio ciò, che innalza la pianta sul minerale, ed il bruto sulla pianta può trovarsi in diversa maniera ed in diversi gradi; ma dovunque vige una differenza specifica, debbono i limiti distinguersi per modo, che una sostanza non possa appartenere parte ad una specie, e parte ad un' altra. Pertanto la predisposizione della materia può certo successivamente progredire; ma il sorgere del nuovo essere, quando questo deve essere sostanziale, e nel nostro caso l'avvivamento, non può succedere, che in istanti (1).

A tenore di ciò, quando, secondo la dottrina dell' antichità, si stabilisce, che la generazione comincia veramente colla predisposizione della materia, mercè la virtù plastica, ma propriamente si compie, dopo l'organismo molto avanzato, col sorgere del principio vitale, non si può opporre in contrario, che, secondo ciò, essa generazione malamente si attribuirebbe alla sostanza, da cui emana il seme. Perciocchè la virtù

(1) Si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur, quod totum id, quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae et per consequens non esset generatio; cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem.... Secunda pars divisionis praedictae esse non potest: quia secundum hoc sequeretur, quod forma substantialis non subito, sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate, quod est contra Philosophum in l. 5. Phys. t. 18. et etiam formae substantiales reciperent magis et minus, quod est impossibile. Unde relinquitur, quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam ab anima (generantis) derivata. *S. Thom. Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 12. *cf. a.* 9. *ad* 9.

plastica, che opera nel seme, fu da quella sostanza col seme stesso prodotta. Ma anche questo appartiene alla perfezione delle sostanze organiche, che in loro l'attività generatrice è doppia. Per una, esse tramutano la materia alimentare nella propria sostanza, sostentandosi e formandosi; ed in ciò, operano immediatamente per sè ed in sè stesse. Per l'altra, producono sostanze a loro somiglianti; ed in questo sono attive anche fuori di loro, mediante il seme, il quale tuttavia non è una parte di loro, ma un loro prodotto. Per somiglianza di una freccia, la cui azione lontana si ascrive con ragione a colui, che è causa del suo movimento; così tutta la generazione si attribuisce giustamente alla sostanza, dalla quale il seme colla sua virtù plastica si deriva (1).

745. Quando a questo modo la generazione è attribuita alle forze naturali, come un effetto proprio ad esse, e prodotto, senza intramessa di azione procedente da più alta natura, non si viene nullamente con ciò ad escludere il concorso divino, che fornisce e sostiene qualunque attività nelle creature, e per conseguenza, come già fu dichiarato, si ammette anche l'influsso causale delle idee eterne. Perfino ciò, che gli Arabi dissero di un angelo formatore, può avere

(1) Corpora viventia tanquam potentiora agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium: sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente, derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum: et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente, ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine. *Id. S. p.* 1. *q.* 118. *a.* 1. *cf. De pot. q.* 3. *a.* 11. *ad* 5.

secondo S. Tommaso, una spiegazione ragionevole; e se a tanti scrutatori della natura, i quali volevano concepire il mondo sensibile senza il soprassensibile, fu concesso il proporre, con molta ampiezza, congetture singolari, e talvolta anche stranissime, sarà perdonato a noi il qui rammemorare eziandio dei concetti dell' antichità, pei quali essa non aveva, a dir vero, stringenti dimostrazioni. Quando già Platone ed Aristotele insegnavano, che Iddio, pel governo dell' universo, e notantemente pel moto degli astri, si valeva degli angeli, i Santi Padri giudicarono questa idea verosimile, peculiarmente perchè l' ordine naturale richiede, che, come nell' uomo il corpo è sottoposto all' anima, così soggiaccia tutto l' universo corporeo ai puri spiriti (1). Secondo ciò, si credeva doversi considerare anche le generazioni della natura, siccome effetti di quelle sostanze spirituali, ed i corpi celesti siccome strumenti, mediante i quali quelle esercitavano i loro influssi. Non si ammetteva dunque, come facevano gli Arabi, una immediata azione, a rispetto della quale la natura fosse solamente passiva; ma piuttosto si stabiliva un' azione, per la quale gli angeli, mediante le forze dei corpi celesti, fossero sopra la terra, al tempo stesso, colle sostanze naturali, operosi. Ma gli angeli conoscono e vogliono ciò, che per questa comune attività si compie; e però si può dire eziandio in

(1) Quemadmodum corpora crassiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. S. Aug. De Trin. l. 3. c. 4. In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest. S. Greg. Dial. l. 4. c. 5. Cf. Lactant. Inst. l. 2. c. 5. Ambr. Hexam. l. 2. c. 4. Hieron. in Isaiae c. 45. Cyrill. Alex. l. 2. contra Iul. Basil. Hexam. hom. 3. Damasc. de fide orth. l. 2. c. 6.

riguardo di loro, che le forme nella materia della natura sono generate dalle forme ideali (1). Ma da venire è alla difficoltà più rilevante.

746. Tutti quei filosofi, che reputano necessario un influsso creativo nella generazione, come altresì gli Atomisti, ed i Cartesiani segnatamente; che negano la generazione, siccome producimento di nuove sostanze, tutti cotesti oppongono ad Aristotele ed agli Scolastici il principio, che per la forza della natura nulla può essere fatto dal nulla. Quando a ciò si risponde, che la generazione della natura non produce dal nulla, ma piuttosto da un'altra sostanza già esistente, è pronta la replica: che essa generazione cioè, secondo la dottrina peripatetica, non può aver luogo, senza che una nuova forma non sia generata nella materia. Poichè dunque questa, secondo la dottrina medesima, non solo è qualche cosa di reale, ma è anzi una parte sostanziale e costitutiva del corpo, ri-

(1) Coelum est causa inferiorum motuum secundum suum motuum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo, quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae, sicut a principali agente, a corpore vero coelesti sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum, quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae, quae sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicuius substantiae vel aliquarum..... et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt in materia; licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

Cont. Gent. l. 3. c. 24. Cf. S. p. 1. q. 70. a. 3.. . . . . .
S. p. 1. q. 110. a. 1. S. Bonav. in l. 2. Dist. 14. p. 1. a. 3. q. 2.

mane sempre vero, che le forme o si contengono già nella materia, o debbono essere in quella prodotte dal nulla. Nel primo caso, la generazione non sarebbe, che uno svolgimento; nel secondo, acchiude una vera creazione. Veggiamo ora come a ciò si risponda da S. Tommaso.

Siccome il concetto, che la materia contenga le forme, benchè avviluppate, presuppone ignoranza, quanto alla natura della materia; così l'affermare, che le forme possano sorgere solamente per creazione, presuppone ignoranza, quanto alle forme stesse. La natura della materia è posta nell'essere sostrato o soggetto; e, siccome tale, deve essa avere in sè la *suscettività* delle forme, ma non *la virtù di produrle,* e molto meno il loro attuale cominciamento. Per contrario, la materia può essere soggetto di diverse forme, ed il corpo, costituito da lei, può tramutarsi in altro, appunto perchè essa materia, prescindendo dalla forma, sotto la quale esiste, è affatto destituta di forma. Ora la forma puramente corporea, secondo la sua natura, non è qualche cosa, che possa sussistere per sè; ma è piuttosto una cosa, per la quale un'altra è quello che è: il che essa ha comune coll'accidente, in quanto ambedue non possono essere *senza un altro, che ne sia sostegno.* Ora ciò, che per sè non può sussistere, non ha neppure un essere per sè. Nè la forma, nè la materia esiste per sè, ma esiste il corpo; e quelle sono solamente sue parti costitutive, la cui esistenza dipende dalla loro unione nel corpo stesso. Ora ciò, che vale per l'*essere*, vale altresì pel *divenire.* Il corpo è quello, che sorge di nuovo, e la materia e la forma sorgono solo, in quanto quello sorge. Se

esso è fatto per creazione, certo la materia e la forma sono prodotte dal nulla; ma esse non sono già ciascuna per sè soggetto dell'attività creatrice: sì tali sono nel loro congiungimento, siccome sostanza corporea. Lo stesso avviene per rispetto della generazione: suo proprio oggetto non è la forma più di quello, che sia la materia, ma è la sostanza, che consta di ambedue; la quale è costituita per la generazione, non già dal nulla, ma da un'altra sostanza. Senza dubbio, colla nuova sostanza ed in lei, anche la forma è generata; ma poichè di questa siccome l'essere, così il divenire è asserito in senso solamente relativo, nello attribuire alle forze della natura il sorgere della forma, non si va per nulla contro a quel pronunciato: *dal nulla non si fa nulla*. E per fermo, siccome questo, per essere vero, rimane circoscritto a ciò, che può farsi per l'attività delle sostanze finite, così dovrà intendersi, non di quello, che come chessia può farsi, ma di quello, che in senso assoluto si fa, e vuol dire della sostanza (1).

(1) Istae opiniones videntur provenisse ex hoc, qnod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc, quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat nec per se esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia qnia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem, unde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia (n. 596.). Unumquodque autem factum hoc modo dicitur *fieri*, quo dicitur *esse*; nam esse est terminus factionis; unde illud, quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id, quod fit: i. e. per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil igitur obstat per hoc, quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non

747. Intanto qui si potrebbe obbiettare, che tuttavia la forma, in quanto è prodotta, è sempre prodotta dal nulla; il che rimane asserito anche colla proposta spiegazione del principio: *dal nulla non si fa nulla*. E perchè mai si dice, che la forma, con tutta l'attualità, che possa avere, è nondimeno prodotta ed esiste solamente in senso relativo? Certamente perchè essa non per sè, ma solamente nella materia può essere prodotta ed esistere. Così rimarrebbe sempre vero, che le forze naturali producono nella materia qualche cosa dal nulla.

Noi potremmo concedere tutto questo, a patto nondimeno, che s'intenda rettamente quell'ultima proposizione: *le forze naturali produrre nella materia qualche cosa dal nulla*. La forma non è comunque ricevuta e portata dalla materia; e però non è come una cosa sussistente per sè, ricevuta e portata da un'altra sostanza; ma piuttosto così, che essa, *secondo il suo sorgere ed esistere*, sia dipendente dalla materia, e questa sia, nel vero senso, una delle cause di lei; essendo causa quello, per cui un'altra cosa è. Siccome dunque la forma ha l'esistenza non in sè, cioè nella propria sua essenza, ma l'ha solamente nella materia; così anche la virtù generativa della natura non può essere unica causa di lei. Essa è la causa efficiente, la quale pure non produce il suo effetto, senza della materia. Perciocchè la forma viene all'essere, solamente perchè la materia si porge alla virtù generativa, ed esiste per l'unirsi che fa a lei essa

est forma, sed compositum quod ex materia fit et non ex nihilo. *Quaest. disp. de pot. q.* 3. *a.* 8. *cf. S.* 1. *q.* 45. *a.* 8. *q.* 90. *a.* 2. *In l.* 7. *Metaph. lect.* 7.

materia in un essere ed in una essenza, e vogliamo dire nel corpo. La materia dunque è causa come del corpo, così della forma, mentre essa influisce a farla esistere, poniamo, che ciò non faccia operando, ma ricevendo e porgendosi (1). Con ciò si è parimenti fatto chiaro, che il medesimo generare, cioè l'azione della causa efficiente, è impossibile senza la materia. Per due capi adunque, il sorgere della forma nella generazione, si dispaia dall'origine di una sostanza, per virtù di creazione. In primo luogo, quando nasce la forma si fa qualche cosa, che non ha un essere per sè medesimo, e però non ha propriamente un essere nel proprio significato della parola; secondamente, essa cosa può sussistere solamente in un altro, tanto che il suo divenire non meno, che l'attività, che lo produce, debbono essere sostenuti da quell'altro. Ambedue queste condizioni la forma sostanziale ha comuni coll'accidentale, secondo che fu detto, per quanto possa essere grande nel resto la differenza tra loro. Il principio vegetativo non può, per le forze naturali, essere prodotto fuori del seme, nè può sussistere per sè fuori della materia vegetale, più di quello, che possa esistere per sè fuori del marmo la figura, che lo scultore diede a quello, ovvero trovarsi le immagini fantastiche fuori della fantasia, od il pensiero fuori dello spirito pensante. Conviene anche più dimorarci sopra questo concetto, affine di chiarire come, quando si dinega alla natura la virtù di generare, per non farle produrre qualche cosa, che prima non era; per la medesima ragione si dovrà dinegare alla natura ogni qualsiasi attività, a dispetto

(1) Cf. Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 9.

della esperienza e del discorso, non che del comun sentimento.

748. Dicemmo più sopra dell' affermazione della scuola cartesiana, non darsi accidenti distinti dalla sostanza. Posciachè dunque, secondo i principii di questa scuola e di tutti gli Atomisti, la sostanza del corpo deve cercarsi unicamente nella materia elementare, ne segue, che, fuori di questa, nulla non si trovi nei corpi, che abbia una realità qualsivoglia. Di qui tutte le proprietà, tutte le operazioni e tutti gli altri fenomeni dovrebbero aver luogo per questo solo, che la materia elementare acquista nuova postura e nuove combinazioni, sicchè la *figura* del corpo ed il *moto* degli atomi o degli elementi, dai quali quello consta, ne siano alterati. Quei fenomeni e mutamenti, che non potevano in questa maniera spiegarsi, doveano aver luogo dal mutarsi della sostanza stessa col ricevere o col perdere materia. Perciocchè, quanto avviene nei corpi, non ha, secondo il Cartesio, altro fondamento, che la massa, la figura ed il moto. Che se noi domandiamo la ragione, per la quale, fuori della sostanza, non si vuole riconoscere nulla di reale, questa si potrebbe molto bene cercare in una difficoltà, la quale si crede posta nella cosa stessa; quando quella si deriva piuttosto dalla imperfetta maniera della nostra conoscenza. Perchè il nostro conoscere comincia sempre da rappresentanze sensibili, che hanno per oggetto un esteso, ci accade (almeno finchè pensiamo dei corpi) di scambiare il reale col materiale, e di rappresentarci qualunque giunta sopravvenga alla sostanza corporea, quasi fosse un accrescimento della sua materia. Certo la scuola cartesiana fu quella, la

quale intuonò così alto l'opposizione tra lo spirito ed il corpo: tanto era lontana dal tenere per materiale ogni cosa reale. Ma noi non parliamo di scambio avvertito; l'inavvertito tuttavia viene fuori eziandio nella teorica intorno allo spirito, proposta da quella scuola. Di fatto, donde mai si deriva quella singolare affermazione, che le abilità spirituali, l'arte, la scienza, le virtù, che pure debbono essere acquistate, e perfino i pensieri e le deliberazioni dell'animo, non sono accidenti distinti dalla sostanza? Pure lo spirito è una sostanza finita; e perchè dunque dovrà essere inconcepibile in lui qualsivoglia perdita od acquisto? Ciò è perchè, secondo essi, nel corpo non può aver luogo alcun reale acquisto, che non sia per accrescimento di materia, od alcuna perdita reale, che non sia per diminuzione della medesima. Siccome adunque quell'aumento e questa diminuzione non possono avere luogo nello spirito, si riputò inconcepibile in esso ogni acquisto ed ogni perdita. Anche i recenti naturalisti, quando si tratta delle sostanze organiche, muovono una difficoltà somigliante. Che vorrà mai essere, chiedono essi, quella forza vitale, che si ammette, come proprio principio delle cose organiche? È spirito forse? È forse materia? Ma essi dimenticano, che si potrebbe loro ugualmente dimandare: che sono mai le forze chimiche e meccaniche, le quali essi attribuiscono agli elementi, e distinguono dalla materia di questi? In ciò il Cartesio era consentaneo con sè medesimo. Egli negava nei corpi e negli elementi ogni qualsiasi forza, la quale potesse produrre effetto di mutamento.

Ma, per convincerlo di errore, si pigliano le mosse appunto da quelli accidenti, che non pure, secondo la

sua, ma secondo la comune dottrina sono semplici modificazioni di sostanze, tanto che in nessuna maniera non hanno un essere proprio. Anche questi, si dice, sono qualche cosa di reale; e la causa, che li produce, opera che sia ora qualche cosa, la quale innanzi non era. E forse che l'artista non ha fatto nulla, quando ha figurata la cera in istatua? Ovvero non distrugge nulla, quando di nuovo della statua fa un ammasso informe di cera? Lo stesso avviene nella combinazione d'invariati elementi. Secondo che gli stessi toni si seguono variamente e si combinano tra loro, noi otteniamo diverse melodie ed armonie; e, per usare un esempio, di cui suol valersi Aristotele, dalle medesime lettere può formarsi un numero senza numero di parole in tutti i linguaggi. Nè si può opporre, che la nuova realità, costituita per siffatte combinazioni, sia costituita solamente per lo spirito. Perciocchè i pensieri e le apprensioni, che si avvicendano nello spirito, per l'aspetto della statua, e per l'udito del canto o del discorso, dipendono tuttavia dalle mutazioni, che negli oggetti sensibili furono prodotte; e però anch' esse debbono essere qualche cosa di molto reale. Ammettendo pure, che le sostanze naturali si differenziano, unicamente dall'essere gli elementi materiali in diversa maniera combinati, e però dall'avere un' altra posizione, un altro moto, rimane tuttavia, che questa combinazione, e che questa postura e movenza a lei rispondente, per la quale ciò, che ora è minerale, diviene appresso albero o cavallo, debba essere cosa reale (1). Pertanto, se nella natura non deve tro-

(1) Etiamsi concedamus Atomistis, omnes res naturales constitui per combinationem et ordinationem corpusculorum, adhuc nihil me-

varsi alcuna forza capace di produrre reali mutazioni, sicchè in ciò, che è, sorga alcuna cosa, che innanzi non vi era; allora le si dovrà negare la potenza di modificare, come che sia, le sostanze, e per conseguenza negarle ogni qualsiasi attività. Di che il Malebranche avrà piena ragione, quando da quel fondamento inferisce, solo Dio essere la causa efficiente di tutte le mutazioni. Ovunque è mutazione, ivi qualche cosa reale viene o cessa; sia essa modificazione, modalità, accidente o comunque altro si voglia chiamare.

Secondo ciò, non può essere negato, darsi come nello spirito, così nella natura delle forze di mutare ciò, che esiste; e quindi, per concepire la potenza ge-

lins salvatur in ipsorum opinione, quam in sententia Asistotelis principium illud: ex nihilo nihil fieri, in nihilum nil posse reverti. Ratio est; quia ipsa dispositio corpusculorum, per quam ita ordinantur, ut fiat leo e. g., debet esse forma positiva a corpusculis distincta : sed haec forma fit ex nihilo sui et ex potentia subiecti: antequam enim leo fieret, non erat (actu) forma leonis, hoc est dispositio corpusculorum, per quam (ex Atomistarum sententia) leo constituitur, atque adeo illa forma et dispositio erat nihil; erat tamen subiectum potens habere talem dispositionem , nimirum erant corpuscula sic disponibilia..... Motus etiam corpusculorum est aliquid distinctum a corpusculis mobilibus, quod fit ex nihilo sui; cum enim corpuscula non movebantur, non erat motus ,... et erat subiectum mobile..... Ergo etiam Atomistae debent concedere , quod aliqua forma et actus fiat ex nihilo sui ei ex potentia subiecti..... Huic argumento non possunt aliter respondere, quam dicendo motum corpusculorum et ipsorum dispositionem nihil esse distinctum a corpusculis: sed convincuntur evidenter. Nam est manifestum, quod id, per quod corpuscula, quae possunt esse leo et non esse leo, costituuntur actu leo, est quid positivum distinctum a talibus corpusculis. Quis enim dubitet, quod actus constitutivus leonis in esse leonis animalis perfectissimi sit actus positivus et valde perfectus ?..... alioquin aut ipsum esse actuale leonis non esset quid positivum, aut esse actuale leonis non esset quid distinctum ab eo, quod potest esse leo et non esse leo, quorum utrumque est absurdum. *Maurus. Quaest. ph. Vol.* 2. *q.* 4.

nerativa della natura, è da tenere fermo ciò, che di sopra (n. 739) fu indicato: che cioè eziandio la generazione naturale non è mai altro, che un' attività di permutare. In qualsivoglia mutazione ciò, che è mutato, acquista o perde una qualche determinazione o perfezione; e con ciò per essa sorge o svanisce una qualche forma. La generazione si distingue, siccome mutazione sostanziale dalle altre, in quanto per lei sorge la forma, che determina l' essere specifico, ed è il fondamento della perfezione sostanziale. Senza dubbio adunque la generazione presuppone una grande potenza di permutare; ma essa, secondo la sua essenza, rimane tuttavia mutazione. Finchè non sorge una essenza di nuovo, secondo tutto ciò, che in lei si contiene; ma piuttosto, in un soggetto già esistente e perdurante, apparisce una nuova proprietà, sia anche specifica, vi sarà solamente una mutazione, e non mai una creazione. In qualunque mutazione o viene o cessa qualche cosa in ciò, che è mutato; ma che nelle sostanze corporee possano essere mutate eziandio le determinazioni sostanziali, ciò ha la sua ragione, non tanto nella efficacia della potenza naturale, quanto nella imperfezione delle sostanze naturali (n. 677). Esse certamente sono sostanze: ma poichè il sustrato, in cui sussistono, è per sè indeterminato, richiederà, per potere esistere, un principio, che lo determini, cioè la forma; e però è recettivo di molte: onde avviene: che non sia meno mutabile, che indistruttibile. Perciocchè la sua essenza dimora in questo, che si porge alle forze naturali formabile per qualunque generazione; ma al tempo stesso sostiene le forme pullulanti in lei, e le medesime forze formatrici,

con tutte le loro operazioni, siccome soggetto, in cui esse sussistono.

749. Questo è altresì il luogo opportuno a considerare la difficoltà, che, secondo alcuni, si presenta dal concetto aristotelico della materia prima. Questa, dicesi, dovrebbe essere un che di reale, anzi di sostanziale, e nondimeno incapace di esistenza, perchè priva di determinazione. Ora tra essere e non essere non vi ha un mezzo, come neanche tra il nulla e qualche cosa. Nè giova punto il ricorrere a quella sentenza dello Stagirita, che ciò, che è, può essere in atto od in potenza soltanto: perocchè quando pel possibile s' intenda, non già ciò, che è semplicemente oggetto di conoscenza e possanza, ma ciò, che in qualche guisa è fuori delle sue cause (il così detto possibile reale), esso può trovarsi soltanto in quello, che già attualmente esiste, ed è appunto una disposizione di questo, a divenire ciò, a rispetto di cui si dice possibile. Codesto possibile reale presuppone quindi un' attuale, come suo soggetto; e però non può esso stesso essere ultimo soggetto: il che pure della materia prima pretendesi.

A ciò noi rispondiamo, essere verissimo, che il possibile reale si trova soltanto nell' attuale: ma forse non è appunto questo quello, che nella dottrina aristotelica della materia prima si stabilisce? Fuori del corpo la materia prima non può esistere, e quindi concepita così non è un possibile reale, ma semplicemente oggetto della potenza creatrice *(potentia obiectiva)*; possibile reale *(potentia subiectiva)* la materia non è, se non nel corpo, e quindi in un' attuale. Si osservi pertanto, altra cosa essere il prescindere nel corpo

dalla forma, per considerare la sola materia, ed altra l' immaginare, che la forma perisca e la materia sola rimanga. Quest' ultimo, nella sentenza di Aristotele, sarebbe immaginare l' impossibile; giacchè la forma sostanziale non può perire, se non a patto, che una altra al suo luogo sottentri: ove ciò non avvenisse, ivi dovrebbe, affinchè la forma perisse, distruggersi eziandio la materia, val a dire il corpo dovrebbe non già tramutarsi, ma annichilarsi.

Che se inoltre si diceva, il possibile contenersi nell' attuale, in quanto questo non è ancora, ma può divenire quello, verso di cui si dice possibile; ciò eziandio nel nostro caso si verifica. Di fatti, perchè mai il corpo contiene quello, che da Aristotele si chiama materia prima: una cosa cioè, che non è corpo, ma può farsi corpo di ogni specie? Certamente per questo appunto, che il corpo, sebbene, per la forma sostanziale, sia determinato all' essere di una certa specie, può nondimeno divenire corpo di qualsivoglia altra specie. Vero è, che nella obbiezione si aggiunse, che il possibile è nell' attuale, come nel suo soggetto, e però esso medesimo non può essere soggetto ultimo. Ma questa non è, che una giunta arbitraria, colla quale si stabilisce, il solo accidente poter essere, secondo la potenza, contenuto in un altro, e quindi si nega ogni tramutamento sostanziale. Giacchè se un essere può mutarsi secondo la sostanza, è cosa manifesta, che la sostanza, in cui viene convertito, secondo la potenza, già in esso era contenuta.

Senonchè ancora in altra guisa si vuole dimostrare ripugnanza nella definizione della materia prima. Se io nel corpo, prescindendo dalla forma, considero la

materia sola, questa, secondo Aristotele, è parte costitutiva, non già solamente del concetto corpo, ma eziandio del corpo esistente, e, come tale, è dalla forma, quale altra parte, realmente distinta. Ma se è così, essa materia dovrà avere una propria esistenza: e certo se non l'avesse, come mai, nel trasmutarsi il corpo, potrebbe, dileguandosi la forma, la materia passare nel corpo nuovamente generato, ed in esso continuare ad esistere? Ora se la materia ha un proprio essere, dovrà essere una qualche cosa determinata, e quindi non è, come dice Aristotele, *nec quid nec quale*.

Questa opposizione non sarebbe senza fondamento, se la materia prima si dichiarasse per un indeterminato in senso assoluto; ma quella si dichiara pel soggetto indeterminato della cosa corporea; e la formola: *nec quid nec quale* enunzia bensì, che la materia prima non è una delle cose della natura, ossia non è un certo corpo, nè ha alcuna delle qualità, che distinguono le specie dei corpi; tuttavia non viene per essa formola affermato, che la materia manchi di qualsiasi determinazione. Essa è soggetto; dunque è una qualche cosa capace di ricevere e sustentare la forma: essa può ricevere ogni qualità corporea, e quindi da sè non ne possiede veruna; ma essa pure non è capace, che di qualità corporee, ed in virtù di lei il corpo ha alcune proprietà. Adunque la materia ha, non ostante la sua indeterminazione, una qualche natura: sebbene questa manchi di sufficiente determinazione, per poter esistere, e quindi sia incompiuta.

Quantunque poi la materia, nel corpo esistente, sia soggetto attuale, non per questo le si può attribuire una propria esistenza. Imperocchè considerata

da sè, vale a dire senza la forma, la materia è soggetto indeterminato. Ora siccome non può esistere corpo, che non sia corpo di certa specie; così non può esistere soggetto, ossia fondamento di sostanza, il quale non sia soggetto determinato: e ciò importa, che non abbia in sè ricevuta questa o quella forma; giacchè dalla forma, che sostiene, il soggetto si determina. Essendo dunque la materia da sè soggetto indeterminato, da sè è incapace di qualsiasi esistenza. Quando tuttavia si oppone, che la materia, se non avesse una propria esistenza, non potrebbe, dileguandosi la forma, continuare ad esistere sotto un' altra; non si considera, che la materia viene privata di una forma, appunto pel generarsi in lei di un' altra; e che quindi ritiene la esistenza non da sè, ma dalla unione colla forma. Peraltro non sarà fuori di proposito il ricordare, che la esistenza si dice da prima e più propriamente del corpo: giacchè essa è l' attualità della essenza di questo. Ma siccome l' essenza del corpo consta della materia e della forma, come di suoi principii, così l' attualità di essa essenza è, in pari tempo, attualità e della materia e della forma (n. 677).

750. Per tornare ora alla produzione delle forme nella materia, i pensieri svolti di sopra sono quelli, che si scontrano perpetuamente in S. Tommaso dovunque tratta della generazione naturale, e peculiarmente della origine delle anime belluine (1): la generazione è mutamento di sostanza corporea, e però in essa si avvera ciò, che si suole chiamare *educere de potentia*

(1) S. p. 1. q. 118. a. 1. cf. q. 45. a. 8. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 11. cf. a. 8. et 12. In l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 3. In Metaph. l. 7. lect. 7. et 8.

materiae; il che non può eccedere le forze della natura. Vero è, che *educere de potentia materiae* non importa già svolgere ciò, che è ascoso, secondo il germe, nella materia, come recenti scrittori presuppongono, a dispetto delle spiegazioni tante volte ripetute dalla Scolastica; ma importa piuttosto, della materia indeterminata, e però neppure germe, fare ciò, che essa può divenire, dandole le determinazioni, delle quali è suscettiva; stantechè cotesta suscettività, che consiste nella determinabilità, è la potenza, di cui si parla (1). Ma siccome quinci segue, che la virtù generativa non può procedere oltre a questa suscettività della materia, così se ne deve altresì inferire, che essa da nessun altro limite è circoscritta: ciò, che la materia può divenire, cotesto le forze naturali ne possono fare. Per comprendere il valore di questo principio, è uopo ripetere colla memoria la dottrina, intorno alla unità della materia e della forma, la quale dottrina si raccoglie dal concetto di corpo. Siccome generalmente nè la materia, nè la forma esiste ed opera, ma il corpo costituito di entrambe; così nella sostanza organica l'essere, la vita ed il sentire competono non alle parti, ma al tutto. Pel principio vitale la materia nella pianta è un vegetabile, e per l'anima sensitiva è nel bruto un corpo sensitivo, siccome essa medesima, nelle sostanze inorganiche, è, per le loro rispettive forme, un fluido, una pietra, un metallo e somiglianti. Che l'anima sensitiva si trovi in tali relazioni col corpo, si fa manifesto dalle attività, delle

(1) Quindi S. Tommaso osserva ancora: Non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis, quod de materiae potentia educatur. *Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 8.

quali essa è principio: non è già l'anima per sè quella, che vede, ma sì veramente è l'occhio animato; nè è l'anima, ma piuttosto la carne, avvivata dall'anima, quella, che sente. E lo stesso si dica del senso interno. Poichè dunque si possono dare corpi, che vegetano e sentono, si possono dare eziandio nelle sostanze corporee le forze, per generare le piante ed i bruti (1).

Non ora la prima volta, ma fino dai secoli passati fu, contro a ciò, sollevata la difficoltà, che nelle materie, onde le sostanze organiche sono costituite, non si trovino in azione, che le sole forze elementari della natura. Pertanto (si diceva) siccome queste forze, quali che siansi le condizioni, sotto cui operano, non bastano all'azione vitale, e meno ancora alla cognizione sensibile; così esse non potrebbero bastare a produrre il principio vitale nel seme. Ma non era mala-

(1) Cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; eiusdem agentis esse videtur, eas producere, cuius est materiam transmutare..... Esse autem huiusmodi animarum (sensibilium et vegetabilium) non potest consistere nisi in unione ad corpus; quod earum operationes ostendunt, quae sine organo corporali esse non possunt; unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. *De pot. q.* 3. *a.* 11.

Materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali: utraque enim forma in materiae potentia praeexistit: unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

Anima sensibilis, cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam: unde nihil aliud est, animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari. *Ibid. ad* 10. *et* 11.

gevole la risposta. Altri effetti si producono da quelle forze, quando esse sono lasciate a loro stesse, secondo le leggi loro proprie; altri, quando operano in servigio di un più alto principio, e sono guidate da esso. Di qui Aristotele ancora osserva, contro i Materialisti, che, per concepire l'alimentarsi ed il crescere delle sostanze organiche, oltre le forze degli elementi, è uopo ammettere un principio vitale, che quelle adopera al proprio suo scopo. Perciocchè quelle forze non potrebbero mai collegare la materia in parti, le quali, *secondo la quantità e la figura, rispondessero all' organismo del tutto.* Questo principio dirigente deve essere considerato, come la causa capitale dell' incremento, ed al paragone di lei qualunque forza elementare, il calore notantemente, non è, che causa istrumentale. Di fatto, siccome gli effetti dei proprii strumenti sono determinati dal pensiero dell' artista, che li maneggia; così sono determinati gli effetti delle forze materiali dalla forma della sostanza naturale, che per la forma stessa è attiva (n. 742). Ora la cosa non va altrimenti, per rispetto alla generazione. E di vero, nel seme operano non pure le forze elementari, ma eziandio il principio plastico, e per esso la sostanza vitale, da cui esso deriva (1). E però si deve piut-

(1) Ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle et alia; et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur: quia sequeretur, quod formae substantiales ex necessitate materiae inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis, sicut ex instrumentis, ut dicit Philosophus in l. 2. de anima (c. 4. n. 8. et 9.), quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum: sed principaliter ageus et regulans est virtus animae dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qua-

tosto conchiudere così: Siccome nelle sostanze organiche il principio vitale perviene a trasmutare la materia alimentare nella sostanza del corpo vivo; così sarà eziandio abile a generare dalla materia del seme un corpo vivo della medesima sua specie (1).

E per iscorgere come questa conchiusione si può distendere eziandio ai bruti, si consideri la diversa maniera di operare, che è propria a ciascuno dei tre regni della natura. Negli elementi e nei minerali noi troviamo quelle sole operazioni, che possono essere prodotte dalle così dette forze fisiche per loro stesse; dal che ci accorgiamo, che le forme di questi corpi sono totalmente immerse nella materia. Nella vegetazione ci si manifesta un più alto principio; tuttavolta la sua operazione non va più oltre, che a mettere a suo servigio le forze degli elementi. Solo nella vita sensitiva vengono fuori fenomeni, che non possono essere compiuti col mezzo di quelle forze, come ci si fa palese singolarmente dal senso della vista, e più ancora dalla memoria e dalla fantasia. Ma tuttavia il principio sensitivo non può operare per sè, ma può solamente nell' organo e coll' organo, ed, oltre a ciò

litatum activarum consequitur anima sensibilis et allae formae substantiales, secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae vel alterius substantialis formae et ipsius coeli: et ideo non oportet cum non agant in sua virtute tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem, quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis. *In l.* 2 *Dist* 1. Che questa ratio agentis nelle cose naturali risponda alla forma, che ne determina l' essenza, viene dichiarato. In l. 7. Metaph. lec. 7. et 8.

(1) Sicut per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti, ita et per virtutem praedictam (i. e. quae est in semine) transmutatur materia, ut generetur conceptum: unde nihil prohibet, quin virtus praedicta operetur, quantum ad hoc, ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius. *De pot l. c. ad* 7.

ha uopo del concorso delle forze elementari, in quanto gli organi da queste debbono essere predisposti. L'anima umana solamente ha, nel pensiero e nella volontà, un'attività, la quale nè può essere fenomeno di forze materiali, nè produce i suoi atti mediante quelle, nè finalmente è contenuta in alcun organo. Nell'anima umana pertanto noi troviamo, la prima volta, un principio, che s'innalza sopra tutta l'attività della natura; ma la virtù sensitiva rimane entro la sfera della natura stessa; e quindi non abbiamo neppure alcuna ragione di ripetere la propagazione delle nature sensitive da un principio più alto di lei (1).

(1) Cum huiusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, earum originem in principia reducere altiora.... (Animas autem sensitivas ordinem principiorum naturalium non excedere) patet eorum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas, quae se ulterius non extendunt, quam ad id, quod per principia materialia fieri potest; sicut formae materiales et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi: unde sunt penitus materiae immersae. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid, in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefiglendum terminum augmento, et ad huiusmodi: unde et adhuc detinetur intra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et huiusmodi; quamvis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt: unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae. Anima vero rationalis etiam agit actionem, ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali: unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis vel vegetabilis in plantis. *De pot. l. c.*

III.

Della Finalità della Natura.

751. Siccome la voce latina *finis*, così l' italiana *fine* significa non solo il *termine*, ma eziandio lo *scopo:* val quanto dire non esprime solo quello, a cui un moto od un' attività è ordinata, sicchè, raggiuntolo, si pone in quiete; ma indica altresì quello scopo, per cui amore o cagione il moto e l' attività si comincia. Pertanto ivi solamente può trovarsi la *Finalità*, dove lo scopo od il fine è il principio dell' azione, e però, in certo senso, è eziandio il suo cominciamento. Ora cotesto fine non è sempre un oggetto, che esista indipendentemente dall' azione, come la fiera cercata dal cacciatore; ma spesso è piuttosto prodotto dall' azione medesima, come la sanità procurata dalle cure del medico. Anzi ogni qual volta l' operante tende a ciò, che già esiste, fine della tendenza non è già quell' oggetto esistente, ma è più veramente il possesso di quello; e questo possesso, non già l' oggetto, è l' effetto della sua azione. Secondo ciò, si può sempre dire, che, per la finalità, un oggetto entra con sè medesimo nella relazione di causa ed effetto. Per intendere poi, come in ciò non sia alcuna contraddizione, egli basta osservare, come ed in quale misura il fine è cagione. Ciò avviene solamente per questo, che esso muove la causa efficiente ad operare; e propriamente la muove, non per impulso meccanico, o per qualsiasi altra immediata azione sopra la forza attiva; ma perchè viene appetito dalla stessa causa effi-

ciente (1). Qualunque vera cagione ha influsso nel costituirsi dell'effetto. Siccome dunque questo influsso per la causa efficiente, è posto nella sua azione; così per la causa finale è posto nell'essere appetita (2). In quanto dunque il fine è già qualche cosa, anche prima, che sia in atto, in tanto è cagione, che sia prodotto, per l'attività della causa efficiente.

È dunque il fine non solo cagione, ma la prima tra le cagioni. La materia, la causa materiale, può essere solo, in quanto è determinata dalla forma; ma è solo la causa efficiente quella, che nella materia induce la forma. Ma, più oltre, la causa efficiente dev'essere mossa all'azione dalla intenzione del fine. Perciocchè senza ciò, la sua attività non avrebbe alcun determinato indirizzo; e però non vi sarebbe alcuna ragione, per cui dovesse produrre questo piuttosto, che quell'altro. Siccome dunque l'attività delle nature, dotate di ragione, è determinata dal volere, che esse fanno il fine; così di quelle destitute di ragione, l'attività è determinata da una naturale inclinazione al fine (3).

(1) Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum: non enim est primum in esse, sed in intentione solum. *S. Thom de pot. q.* 5. *a.* 1.

(2) Sicut influere causae efficientis est *agere*, ita influere causae finalis est *appeti* et *desiderari*. *S. Thom. De verit. q.* 22. *a.* 2.

Abbiamo quì inserite queste dichiarazioni di S. Tommaso, anche perchè vi è stato novellamente chi lo ha incolpato di parlare della causalità del fine per modo, che appena si possa distinguere dalla causa efficiente.

(3) Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non

Di qui quando si dice, che tutte e singole le attività sono poste sotto l' influsso del fine, si deve quinci intendere, che ciò è affermato dell' uomo e delle altre nature intelligenti in maniera diversa, che delle cose inferiori. L' uomo, padrone dei suoi atti per la ragione e pel libero arbitrio, muove sè stesso al fine, che egli si propone; ma le cose naturali sono mosse al fine, che loro è proposto, non altrimenti, che la freccia scoccata dall' arco. Perciocchè, sebbene alcune, come accade nei bruti, apprendano il fine della loro azione, tuttavolta non lo conoscono siccome tale, e non si determinano a quello per elezione di volontà (1) Ma se ciò è così, non è dunque propriamente la natura quella, che prosegue il fine, ma piuttosto colui, che la indirizza, collocando in ciascuna essenza le forze e le inclinazioni loro proprie, ed il quale, incessantemente ordinando, secondo leggi determinate, le loro azioni, opera in esse e con esse pel fine; talmente che, a rispetto di lui, la natura è quello, che è lo strumento, a rispetto di colui che lo maneggia (2).

752. Che in natura diasi un operare regolato da fini, cotesto non può rivocarsi in dubbio, finchè si

esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem deteminatio sicut in rationali creatura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, qui dicitur appetitus naturalis. *Id.S. p.* 1. 2ae. *q.* 1. *a.* 2.

(1) Proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens et ducens ad finem; natura vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent. *Ibid. cf. In t.* 2. *Dist.* 25. *q.* 1. *a.* 2.

(2) Tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. *Ibid.*

tiene per verità, che, non la cieca potenza della materia ed il suo conducimento parte necessario, parte casuale, ma l'onnipotenza e la sapienza del Creatore ordinò l'universo. Ma egli si domanda, se dalla operosità della natura, considerata in sè stessa, si possa dimostrare, che essa sia determinata secondo fini, per modo, che si debba quinci conchiudere il governo di Dio nella natura. Il perchè S. Tommaso, cominciando il suo comento del Trattato, nel quale Aristotele, contro gli antichi Greci, dimostra la finalità della natura, osserva, come questa investigazione è di grande momento, per la questione intorno alla Provvidenza divina (1).

Gli antichi Greci pertanto, e notantemente Empedocle e Democrito, negavano, che la natura operasse secondo fini. Le biade, per esempio, diceano essi, crescono veramente, perchè piove; ma non piove già acciocchè crescano le biade, ma solo perchè, trovandosi le acque accumulate in vapori nell'atmosfera, le nubi troppo pesanti se ne debbono scaricare. Essi cioè non consideravano nella natura altre cause, che le forze operanti nella materia elementare; e tutto quello, che non poteano spiegare dall'azione meccanica o fisica di quelle forze medesime, era da essi attribuito al caso. Platone nel *Fedone* e nel *Timeo*, ed Aristotele nel citato libro *dei Fisici*, come pure in diverse altre occasioni, combattono questa dottrina ma-

(1) Dicit, quod natura est de numero illarum causarum, quae *propter aliquid* agunt. Et valet ad quaestionem de providentia. Ea enim, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem, nisi ut decreta ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante; unde si natura operetur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur, quod est providentiae opus. *In l.* 2. *Phys. lect.* 12.

terialistica; ed ai loro pensieri accostandosi Cicerone, espone con eloquenza l' argomento, che l' indirizzo finale dell' universo, e le operazioni ordinate della natura costringono ogni uomo, che vi rifletta, a riconoscere il governo della Provvidenza divina (1). Anche i Santi Padri ci manoducono a cercare, peculiarmente per questa via, la cognizione di Dio (2). Gli Scolastici altresì, per istabilire in Teologia la dottrina della Provvidenza di Dio, non lasciarono di usare ciò, che in Filosofia avevano dimostrato, sopra la finalità della natura, comentando Aristotele. Ma appena era la nuova scienza naturale cominciata, e tosto anche il suo fondatore Bacone investì questa maniera appunto di considerare la natura. Sia pure, che nella Metafisica si possa fare parola delle cause finali; ma la Fisica ne sarebbe messa fuori di strada; e però Democrito ebbe meglio servito la scienza naturale, che non Platone ed Aristotele, siccome colui, che si argomentò di spiegare le opere e le produzioni della natura, non dai fini, ma piuttosto dalla necessità, posta nella essenza della materia, e da tentativi ciechi e rinnovati senza posa: val quanto dire dal caso (3). Anche il Cartesio vuole, che nella filosofia naturale si taccia delle cause finali; e ciò per un religioso riguardo, non forse debba essere una usurpazione il volere investigare gl' intendimenti di Dio (4). Egli per-

(1) De nat. Deor. l. 2. n. 30. seqq. ed Schütz.

(2) Clem. Alex. Str. V. (V. sopra n. 227. 432.) Athan. adv. Gent. n. 35. et seqq. (n. 452). Greg. Naz. orat. 2. de theol. Aug. de ordine. 2. Lact. de opificio Dei. Basil. hexam. Ambros. ibid. Chrys. de prov. Dei.

(3) De augm. l. 2. c. 4.

(4) Nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tan-

tanto opina di pienamente conoscere le cose naturali, quando ne possa intendere le operazioni, le forze, la natura, senza punto considerare il fine, a che ciascuna è ordinata, e neppure le attinenze, che ognuna ha colle altre, o la posizione, che qualsivoglia tra esse occupa a rispetto del tutto. Così, per biasimare una contemplazione delle cose naturali, la quale conduce a conoscimenti e sensi religiosi, confonde gl' intendimenti, che Iddio ci ha messi innanzi agli occhi nelle sue opere, coi misteri ascosi, che egli ha operato nel corso dei tempi, e che saranno rivelati alla fine di questi.

Che tutti quei filosofi, i quali vogliono concepire la natura senza del Creatore e senza il governo della sua Provvidenza, siansi attenuti al consiglio di Bacone e del Cartesio; che cioè i Materialisti del nostro tempo siansi rifiutati ad ammettere qualsiasi fine della natura; cotesto appena ha uopo di essere ricordato. Ma ciò, che merita di essere attesamente ponderato, è, che questi naturalisti del secolo decimonono riproducono la dottrina dei Gionii, confutata già da Aristotele; e la ripetono, non in questo o quel concetto parziale, ma in tutti i suoi capi, fino ai particolari, quanto che minuti, nè sanno parlare più o meglio di quello, che già parlassero Democrito ed Empedocle. Di qui è divenuto di nuovo necessario il dimostrare, che gli uccelli non volano, perchè hanno le ali; ma piuttosto hanno le ali, perchè possano volare: e che noi non mangiamo, perchè casualmente ci troviamo avere in bocca i denti, ma abbiamo i denti, per potere man-

tum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes esse putemus. *Princ. phil. p.* 1. *n.* 28.

giare; parimente, a mantenere, che le sostanze naturali non possono essere costituite per una fortuita mistione della materia, si deve ritornare all'argomento, che un oriuolo, un dipinto, ed eziandio una Eneide non si compone colle forze, che il caso indirizza. E ciò in nessun modo diciamo, per istremare di pregio le opere di coloro, che, combattendo l' errore, entrarono in siffatte ricerche; ma piuttosto per far notare, come, nel nostro tempo, la scienza filosofica non si è vantaggiata alla stessa misura colle conoscenze empiriche della natura. Per verità, quando diviene necessario il discutere molto davvero e largamente somiglianti punti, la filosofia della natura non si può gloriare di notevoli incrementi, messa al paragone coi tempi passati.

753. Pertanto affermavano i Gionii e gli odierni Materialisti ripetono, nulla costringerci, e neppure darci diritto ad ammettere, che l' operare della natura sia determinato secondo un fine, potendosi quello senza questo ottimamente spiegare. Ed ecco come la discorrono: Se si considera l' operare delle cose naturali per sè medesimo, si troverà essere una necessaria conseguenza della loro natura. Così è posto nella natura di certi corpi, che essi debbano, poniamo esempio, diffondere caldo, ed altri freddo. Che se con tali effetti è legata una qualsiasi utilità di altre sostanze naturali, ciò, a rispetto di quegli effetti, deve essere considerato come qualche cosa di fortuito, veduto che questi seguono necessariamente, e prescindendo affatto da quella utilità, che ad altri ne deriva. Che dalla terra s' innalzino vapori, e che questi, raccolti in nubi, diventino poscia acque, le quali siccome

pioggia ricascano sopra la terra; di tutto ciò noi abbiamo la sufficiente e necessaria cagione, da una parte nella natura della materia elementare, dall' altra nell' influsso del freddo. Fuori di questa ragione, non se ne potrebbe cercare un' altra nella utilità arrecata da una pioggia opportuna più di quel, che si possa nel danno recato da una intempestiva (1). Alla stessa maniera, s' impugnava allora e s' impugna al presente l' interna finalità delle sostanze naturali. Che nei corpi organici le membra si formino così e non altrimenti, dovrebb' essere una necessaria conseguenza della natura della materia, che in quelli è riunita (2). E quando altri nell' uso, che quelle sostanze fanno delle loro membra, volle cercare la ragione, per la quale la natura le ha loro date, anche qui si potrebbero allo stesso modo attribuire ad un intendimento della natura le membra in ette a tale uso: come i piedi rilassati degli zoppi, e gli occhi snervati dei ciechi.

Ma qui sorge la quistione: Donde mai avviene, che cogli effetti della natura sia quasi sempre accoppiata una determinata utilità; tanto che ciò, che alcune cose, certo per conseguenza della loro natura, necessariamente adoprano, risponda alla utilità, che

(1) Ἔχει δ' ἀπορίαν, τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκά του ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς, οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης· τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δὲ αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου συμβαίνει τὸν σῖτον. *Phys. l. 2. c. 8.*

(2) Ὥστε τί κωλύει οὕτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει; οἷον τοὺς ὀδόντας ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαιρεῖν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφήν· ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν. *Phys.*

altre ne hanno; e che le nature organiche peculiarmente, in tutte le loro membra, siano così conformate, come appunto dalla loro conservazione e dalle proprie loro attività si richiede? In una parola: donde nasce questo ordinamento della natura, in virtù del quale il conforme al fine ed il regolare è appunto quello, che avviene quasi sempre? Anche a questa domanda fu risposto dagli antichi Greci, come rispondono i moderni Materialisti: le materie elementari cioè essere state fin da principio di svariate guise; esse nondimeno non da una potenza ordinatrice, ma piuttosto da un concorso fortuito essere state mescolate e riunite in corpi. Dalle cose poi, che così sorsero, essere rimaste quelle, che noi chiamiamo conformi ai fini, non già perchè queste di fatto fossero prodotte per qualche fine, ma solo perchè erano accomodate a perdurare e propagarsi. Di qui non sarebbe tampoco da ammettere, che la natura, quale ora la conosciamo, sia in una sola volta venuta fuori dal caos; ma piuttosto deve dirsi, che molte maniere di formazioni imperfette e di sostanze deformi sorgessero e passassero, pria che l'universo, in tutte le sue parti, quale sussiste al presente, fosse formato. E come al dì d'oggi, per rendere verosimili cotesti ciechi tentativi della natura, si ha ricorso ai resti petrificati di specie d'animali, che non più rimangono; così Empedocle, con minore verità storica, ma pure con più diritto accorgimento, ricorreva alla vecchia fama di cose, che erano state mezzo bestia e mezzo uomo (1). E di-

(1) Ὅπου μὲν ἅπαντα συνέβη, ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτη-

ciamo: *con più diritto accorgimento;* perciocchè quelle specie obliterate di bruti, delle quali parlano i moderni, quantunque fossero, soprattutto nella grandezza, dissomiglianti dalle esistenti, erano tuttavia, siccome sono queste, organate a norma di un fine.

754. Aristotele comincia la confutazione di questa teorica dal concetto del caso. Egli, in una precedente investigazione (1), lo avea stabilito, osservando ivi medesimo, come gli antichi filosofi, benchè molto parlassero del caso, tuttavia non trattavano la quistione, se un caso si desse, ed in che fosse a cercare la sua essenza. Or egli è certo, che, nel nostro modo di parlare, il caso è indicato come una cagione incerta, ed indeterminata; e però tale, che giace fuori il giro di qualsiasi computo. Si potrebbe dunque dubitare se diasi veramente un caso; stante che ciò, che noi ascriviamo al caso, ha sempre un' altra e molto determinata cagione; come quando alcuno, venuto al mercato per suoi affari, s'imbatte ivi inopinatamente nel suo amico, che indarno ha cercato altrove. È fuori dubbio, che questo scontro, cui noi diciamo casuale, ha la sua necessaria cagione nell' essere i due amici venuti nel tempo medesimo al mercato, al che ciascuno di loro fu determinato da un qualsiasi altro motivo. Ma noi chiamiamo casuale un effetto, non considerato in sè, od assolutamente, sì per rispetto solamente à quella azione, colla quale va unito. Si dànno cioè degli effetti, che seguono sempre, come il sorgere ed il tramontare del Sole; se ne dànno

δείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ καὶ ἀνδρόπωρα. *Phys.*

(1) Ibid. l. 2. c. 4. 5. 6.

degli altri, che seguono comunemente, come il nascere degli animali con tutti i loro sensi; da ultimo se ne dànno di tali, che seguono rare volte, come il nascere cieco d'un animale. A questi appartiene altresì lo scontro dei due amici, del quale testè dicevamo. Solo questi effetti, che raramente accompagnano un fatto, sono casuali; e questo, per colui, che opera con coscienza, solamente sotto la condizione, che non gli abbia preveduti; ma tali effetti rari, e non mirati si chiamano casuali, perchè seguono non regolarmente, sì per eccezione. Perciocchè quello, che sempre o comunemente è prodotto da una qualche attività, questo ha il suo principio in lei e nell'ordinario corso delle cose; e però ha una certa e determinata cagione.

Da queste spiegazioni si fa manifesto, che il caso non ha certamente luogo per colui, al quale nulla è ascoso, ed al cui dominio tutte le cagioni, libere e non libere, soggiacciono; ma sì veramente per noi, e nel giro delle cose finite.

Ma in qual modo appoggia Aristotele sopra questa dottrina, intorno al caso, l'argomento per la finalità della natura? Che all' operazione della natura (dic'egli) vada congiunta l'utilità; che le sostanze naturali, dai corpi celesti, sino alle menome cose sopra la terra, per quell'attività, che risponde alla loro natura, contribuiscano alla generazione, alla prosperità ed alla perfezione le une delle altre, e con ciò alla conservazione del tutto, ciò è il permanente, od anche vogliamo dire l'ordinario, il regolare. Quantunque pertanto le cose naturali, in conseguenza della loro natura, e però con necessità facciano ciò, che fanno; deve tuttavia trovarsi, nell'indirizzo della natura stessa,

una certa e determinata cagione, in virtù di cui a quelle necessarie operazioni questa utilità è collegata. Perciocchè l'ordinario ed il regolare non può essere spiegato dal caso, che è cagione incerta ed indeterminata. Avea poi Aristotele più innanzi, nel dichiarare il caso, osservato, che egli sarebbe da pazzo il dubitare, se una cagione operante con conoscenza abbia in mira quegli effetti, che alla sua operazione sono necessariamente, ed anche solo ordinariamente e regolarmente congiunti. Secondo ciò, l'operare della natura è così costituito, che noi, quando essa operasse con libertà, non potremo dubitare, che operi per cagione della utilità, che all'opera stessa è connessa. Ora è appunto questa finalità *obbiettiva* quella, che della natura si asserisce. Ma da ciò segue necessariamente o che nella natura stessa si dia un principio intellettivo, o che una natura più alta le sovrasti e la governi.

755. Una sola uscita qui rimane aperta ai Materialisti; nel dire cioè, che senza dubbio al presente l'indirizzo della natura contiene le certe e determinate cagioni dell'utile, che proviene dalle sue opere; e quindi quella utilità stessa non è più da attribuirsi al caso; ma che quel medesimo indirizzo fu originariamente effetto del caso, come una conseguenza del moto senza legge, ed ella mistione della materia. Ma contro a ciò avea già Aristotele là, dove tratta del caso, osservato, che coteste formazioni cosmogoniche dovevano cominciare dai corpi celesti, sotto i cui influssi tutto il resto si forma. Ora i corpi celesti non solo sono in loro medesimi molto più perfetti dei terrestri, ma eziandio, quanto al loro essere

ed operare, per un ordine immutabile, e per una somma regolarità, sono più d'ogni altro lontani da ciò, che noi sogliamo chiamare casuale. Non è dunque in alcun modo da ammettere, che le perfettissime parti dell'universo siano state casualmente formate, mentre noi non possiamo neppure concepire, come mai le sostanze naturali sopra la terra (una pianta, un albero) possano essere state costituite da una combinazione di materie prodotta unicamente dal caso (1). Si aggiunga, che il caso presuppone costantemente altre cause, che operano secondo date norme, e talora ancora con conoscenza di queste. Perciocchè noi possiamo attribuirgli solamente quegli effetti, che seguono fuori la legge, secondo cui operano le cause fisiche, ed i quali si trovano fuori delle intenzioni, con cui operano le cause libere; e però questi effetti non hanno luogo, che solo raramente. Egli è pertanto al tutto impossibile, che le prime formazioni, per le quali l'universo si costituì, abbiano avuto nel caso la loro cagione (2). Contro quest'ultimo argomento si potrebbe tuttavia, secondo che pare a noi, replicare, che le combinazioni fortuite della materia, alle quali si attribuisce la formazione dei primi corpi tra quelli, che ora esistono nel mondo, presuppongono ad ogni modo l'azione regolare delle forze meccaniche e chimiche della materia, e che, per conseguenza, in quella opinione non sarebbe dato nè il caso come prima cagione, nè sarebbero dati i corpi celesti come primi effetti.

Ma egli sembra altrettanto convincente per l'in-

(1) Phys. c. 4.
(2) Ibid. c. 6.

telletto, che soddisfacente pel sentimento ciò, che già molti sapienti dell' antichità, e peculiarmente i santi Padri dicono intorno all'armonico indirizzo dell'universo. In virtù di questo, innumerevoli sostanze di specie inestimabilmente svariate, insieme colle loro tanto diverse attività, che spiegano, ed alle non meno diverse alterazioni, alle quali soggiacciono, sono ordinate ad un tutto, che si sostiene in sè medesimo. Quest' ordine poi, che genera il bene del tutto e delle sue parti, offre al tempo stesso, a chi lo considera, uno stupendo spettacolo di ricchissima ed eccelsa bellezza. Conciossiachè dunque siccome questa bellezza, così quella utilità comune possano essere unicamente ottenute coll' indirizzare il moltiplice, e nel caso nostro un moltiplice inestimabile, ad uno scopo; noi abbiamo eziandio nell'indirizzo dell'universo, nel senso più vero e nel più alto grado, ciò, che si chiama finalità. Quanto più poi noi investighiamo tutti i particolari, dai corpi celesti, fino ai menomi sopra la terra, tanto più scopriamo questa finalità, ordinata, al tempo medesimo, al bene delle cose ed alla loro bellezza; e quando noi da questa riflessione sopra i singoli c' innalziamo di nuovo alla considerazione dell'immenso tutto, dovremmo andare estatici della sapienza, che da un capo all' altro dell' universo rifulge. E qual cosa potrebbe più ripugnare alla ragione, che ascrivere alla irragionevolezza del caso un' opera di una sapienza, della quale la ragione è incapace di comprendere l' ampiezza ?

756. Ora, per ciò, che concerne più oltre l' intima finalità della natura, Aristotele insiste sopra lo stesso argomento, che noi, certo con maggiore pie-

nezza, trovammo presso il Kant (n. 622); e S. Tommaso si serve inoltre, per dichiararlo, del medesimo esempio. Appunto perchè le cose naturali mancano di libertà, la loro azione corrisponde, quando non sia impedita, con tanta certezza alla loro natura. Ora la maniera, colla quale esse producono i loro fenomeni, è proprio quella, onde l'arte, con conoscenza ed intenzione, compone le proprie opere. Anch'esse dispongono ciò, che formano prima, e ciò che dopo, ad un fine da conseguirsi, che è la perfezione del tutto, ordinando e figurando, dopo questo, ciascuna delle singole parti. Come il maestro muratore prima getta le fondamenta, e poscia innalza le mura, per distendere il tetto sopra di queste; così la natura fonda le radici dell'albero nella terra, innalza quindi il tronco, ed impalca sopra di esso i rami e distende le foglie (1). Di qui dobbiamo inferire, che nella essenza delle cose naturali dimori un principio, che le determina ad operare, benchè senza quella coscienza, colla quale opera l'artista, che conosce. E questo è, come poc'anzi fu detto, quella finalità di fatto, cioè inconsapevole, che viene asserita della natura.

La quale finalità si manifesta (continua Aristotele), non solo nella generazione e nella formazione delle cose, ma eziandio nella continua operosità delle sostanza naturali; e nei bruti segnatamente ciò avviene così aperto, che alcuni si avvisarono dover loro attribuire l'intelletto. Perciocchè essi non poteano spiegare come mai senza cognizione, il ragno, per esempio, tenda l'artifizioso suo tessuto per ghermire l'insetto, o la rondinella fabbrichi il nido per deporvi i

(1) S. Thom. in l. 2. Phys. lect. 13.

suoi rondinini. Intanto la uniformità, colla quale tutti i bruti, in tutti i tempi, messi nelle medesime circostanze, compiono le stesse opere, mostra più che abbastanza, che essi non lo fanno con cognizione e libertà; ma piuttosto vi sono determinati dai proprii loro istinti. E quando si considera più attentamente, come le piante traggono a sè il loro nutrimento e lo trasmutano, come esse generano i fiori, i frutti ed i semi, ed a questi quasi fanno schermo coprendoli colle foglie, non si potrà non riconoscere in esse altresì quell'assennata finalità, quantunque destituta al tutto di cognizione e di coscienza.

Gli Scolastici non preteriscono quì di mettere, oltre a ciò, sotto gli occhi la moltiplicità delle diverse parti del corpo; degli organi cioè e dei membri, i quali, nelle sostanze perfette, si formano gli uni appropriati per gli altri, e le svariate facoltà, tendenze e forze, che in quelle, armonicamente riunite, si veggono operare. Perciocchè quanto più queste formazioni della natura sovrastano a tutto ciò, che l'arte può fornire, tanto più dimostrano, che l'attività, dalla quale procedono, è ordinata da un'altissima sapienza; e però ciò, che dall'attività stessa si produce, senza dubbio, è determinato per un fine (1).

(1) Rursus hoc ipsum (naturam agere propter finem) palam indicant in animalibus tot membra tam ordiuate tam providenter effecta; tot partium descriptio non ad speciem solum et elegantiam, sed etiam ad usum apta; tot organorum apparatus, tot vires et potentiae, tot multiformi contextu instrumenta. Quae omnia ad agendum atque adeo alicuius finis gratia tributa esse, qui negat, amens est. Quid enim magis a ratione alienum esse potest quam existimare, ea, quae humana arte fiunt, ad aliquem finem effici, ut navem ad navigandum, domum ad arcendas coeli iniurias, quae tamen tam admirabili so-

757. Vera cosa è, che nella natura si scontra eziandio non poco d' imperfetto; e quando guardiamo i fini prossimi e le utilità immediate, troviamo pure cose contrarie ai fini stessi e dannose. Molte sostanze non pervengono allo svolgimento rispondente alla loro natura; altre riescono al tutto deformi, ed i medesimi elementi, dei quali pur si magnifica il salutare influsso, cagionano non rare volte gravissime devastazioni. Ma quando da ciò i vecchi Materialisti, imitati dai recenti, inferivano, che dunque l'attività della natura non è diretta ad alcun fine, Aristotele replicava, che se questa conseguenza fosse legittima, col medesimo diritto si potrebbe conchiudere, che neppure l'uomo opera per un fine, e che il medico non mira alla sanità, non il duce alla vittoria, non lo statista alla pubblica felicità. Da quel difetto pertanto non segue altro, se non che le cause operanti nella natura, quando le consideriamo nei singolari, sono imperfette; e però i loro fini, come quelli degli uomini, possono rimanere frustrati, e non già che operano senza scopo e senza regola. Per contrario, siccome il lavoro fallito dell'artista, appunto per questo, si riconosce come fallito, perchè non corrisponde al fine dell' arte, dal quale l' azione era diretta; così quelle sostanze deformi, che la natura produce quì e colà, sono deformi od aborti, perchè in loro l'attività di essa natura non corrisponde al proprio fine. E per fermo, se non si desse alcun fine, non si darebbe neppure

lertia, tam excellenti divinaque ratione perfecta sunt, ut ea nulla humana ars assequi imitando possit, vago et incerto fluctuantis naturae motu in eam formam ac speciem coaluisse, neque ad scopum ullum fuisse destinata? *Conimbr. in l.* 2. *Phys. c.* 8. *et* 9. 1. *a.* 1.

alcuna norma, per recare giudizio delle opere (1). È dunque molto diverso l'affermare, che la natura nelle sue opere tenda ad un fine, e che essa lo raggiunga sempre. Certo, quando si parla non dei singoli, ma del tutto, si deve affermare eziandio l'asseguimento del fine; stantechè, come sopra fu detto, non è già la natura inconsapevole, ma sì veramente il Creatore quegli, che in essa e per essa opera al fine; e Dio non può fallire nel raggiungerlo. Frattanto non abbiamo uopo di allargarci a mostrare, come anche le opere imperfette ed abortive della natura, il pregiudizievole ed il guasto, che dalle sue forze è prodotto, viene adoperato dalla sapienza e dalla potenza di Dio alla perfezione di tutto intero il vastissimo disegno di ciò, che è, diviene ed avviene.

758. Aristotele conchiude la sua trattazione collo stabilire la relazione, che passa tra la *necessità* e la *finalità* della natura. Si dà (dic' egli) una doppia necessità: una incondizionata ed una condizionata. La prima è quella, che ha il suo principio nella natura essenziale, nella materia e nella forma, od ancora nella causa efficiente. Ciò val quanto dire, che quello, che nella sostanza naturale è necessario, per effetto di quella natura e di questa causa, ciò è altresì in lei assolutamente necessario. *Condizionata* poi è la ne-

(1) Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercunque ars operaretur, non esset peccatum, quia operatio artis aequaliter se haberet ad omnia. Hoc ipsum igitur, quod in arte contingit esse peccatum, est signum, quod ars propter aliquid operatur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus, in quibus monstra sunt quasi naturae peccata, *propter aliquid* agentis, in quantum deficit recta operatio naturae, et hoc ipsum, quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum, quod natura *propter aliquid* agit. *S. Thom. ibid. lect.* 14.

cessità, che è costituita dal fine. Si domanda dunque se la necessità, onde la natura forma gli esseri, pulluli dalla natura della materia e delle forze operanti in questa ovveramente dalla intenzione del fine. Gli avversarii affermano il primo. Che le sostanze naturali forminsi così e non altrimenti, ciò, in loro sentenza, si attiene agli elementi, che in esse sono riuniti; che è come se altri volesse dire, che l'edifizio è costruito com'è, perchè questo richieggono i materiali, di cui consta. Ora egli è certamente vero, che il materiale ha una natura sua propria, sicchè una parte, per esempio, sia più pesante per collocarsi nelle fondamenta e nei muri inferiori, un'altra più leggera da essere sostenuta da quella. Ma non per questo si potrebbe dire, che un edifizio abbia quelle diverse parti, le fondamenta, il pianterreno, i piani superiori ed il tetto, solamente perchè i materiali esigono quella diversa giacitura; e piuttosto si deve dire, che quelle hanno luogo, perchè l' edifizio risponda al fine, al quale è ordinato. Ora una tale necessità, che nasce dal fine, è la ragione, per cui sono necessarii materiali di quella determinata natura. Come dunque l'artista, perchè vuole l'opera, cerca ed apparecchia la materia acconcia a quella; così fa altresì la natura. Perchè la pianta, perchè l' animale deve avere tali e tali organi, e questi debbono essere formati così e così, perciò essa impiega alla sua formazione questa materia e queste forze.

Potrebbe recare meraviglia, che, in questa maniera, la necessità, che sorge dal fine, benchè sia condizionata, sia fatta nondimeno principio di necessità incondizionata. Ma quando si consideri la natura delle

cose finite, e però create, si vedrà, che qui non occorre contraddizione di sorta. Perciocchè, solamente per rispetto alle prossime cagioni, si può dare nella creatura qualche cosa incondizionatamente necessaria; ma per rispetto alla prima ed altissima cagione, qualunque necessità, che si trovi nelle creature, è condizionata; e ciò perchè il loro essere medesimo è un essere condizionato (1). Esse non sono, se non perchè Iddio liberamente vuole, che siano. Presupposto questo volere divino, il loro essere rimane, relativamente a quello, sempre solo un necessario condizionato; ma, relativamente a qualsiasi altra causa, può essere necessario incondizionato, perchè indestruttibile. Medesimamente, le cose, considerate in loro stesse, inchiudono assoluta necessità di essere ciò, che si esprime dal loro concetto, e di operare ciò, che la loro natura richiede; quantunque questa necessità eziandio sia una conseguenza della divina determinazione, che cose di questa data natura fossero ed operassero. Siccome dunque, supposto che Iddio volesse creare un uomo, era necessario, che questi in un corpo, formato di materia, unisse un'anima ragionevole, ma nell'uomo già creato molte cose sono incondizionatamente necessarie; così nella natura eziandio, la tendenza determinata dal suo instinto può essere la ragione, per la quale essa necessariamente da tale materia forma

(1) Si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis; si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus. *S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 30.*

tali sostanze, per modo nondimeno, che, nelle sostanze formate, si dia non poco d'incondizionatamente necessario. E quinci si scorge di nuovo, come il fine, secondo che di sopra fu detto, tra le cagioni è l'altissima; ed al tempo stesso si vede, come nella natura l'operare necessario delle forze meccaniche è in servigio della finalità. Ma quinci non si dee conchiudere, che il nudo meccanismo della natura sia indipendente dal fine. Certo si suole, principalmente nel nostro tempo, contrapporre l'attività meccanica alla finalità, e col Kant dimostrare la finalità stessa della natura dal darsi in lei, e soprattutto nelle sostanze organiche, dei fenomeni, che non si possono spiegare da quella nuda attività meccanica. Ora con ciò al più si può e si vuole dire, che l'attività meccanica, considerata per sè medesima, non manifesta a sufficienza la finalità; ma in nessun modo, che quella possa essere senza di questa. Il perchè conchiude inoltre il Kant, posto che nelle sostanze organiche la natura si manifesti innegabilmente come operante per fine, noi abbiamo il diritto di stabilire, che essa, anche in tutte le altre operazioni, prosegue un fine (n. 622). Vediamo ora come S. Tommaso dimostri questa universale finalità della natura, non per analogia colle sostanze organiche, ma dall'essenza medesima dell'attività. Perciocchè fin qui noi abbiamo esposti solamente gli argomenti, che si trovano presso Aristotele, con alcuni dei pensieri, onde gli Scolastici gl'illustrarono. Ma S. Tommaso entra, per questo capo, in una via tutto sua propria.

759. La finalità ha luogo, ogni qual volta l'agente è mosso ad operare dall' effetto, che esso produce,

Questo poi, nelle nature, che operano senza conoscenza, e però senza proprio appetito, può avvenire solamente per questo, che esse sono determinate all'azione per ciechi impulsi e tendenze inconsapevoli verso ciò, che producono. Ora si chiede se possiamo affermare ciò di tutte le sostanze naturali. Quello, a cui l'attività è indirizzata (dove ha il suo fine), può essere qualche cosa, che essa produce in sè, o fuori di sè; ma quello può essere eziandio la medesima attività, come, esempligrazia, il conoscere. Tuttavia l'attività deve avere un qualche effetto; e però potrebbe eziandio chiamarsi efficienza od effettuazione, perchè da lei effettualmente qualche cosa dev' essere posta. Ora non si può concepire un'attività, che non abbia un determinato effetto, e però non sia indirizzata ad un qualche fine, più di quello, che possa un corpo, che sia localmente mosso, senza ricevere una determinata direzione, e però senza essere avviato ad un termine (1). Se dunque si dà nei corpi, non solamente, come volea il Cartesio, un moto impresso in essi dal di fuori, ma eziandio una forza inerente, per la quale sono attivi, sebbene non senza un qualche influsso esteriore; questa forza stessa dovrà già prima essere determinata, secondo la sua quantità e qualità, e poscia, quando opera, in quanto alla direzione. Deve dunque la virtù attiva essere, poniamo esempio, una virtù di attrarre o di repellere, di dividere o di riunire, di riscaldare o di raffreddare; e quando, come avviene peculiarmente nei corpi organici, può appartenere a svariate specie, deve venire determinata eziandio secondo la specie, tanto che non sia una certa

(1) Cont. Gent. l. 3. c. 2.

virtù vegetativa in universale, ma sia la virtù vegetativa di questa determinata specie di pianta. Ora, quantunque l'esternarsi della forza sia legato a certe circostanze, deve tuttavia, quando è in natura sussistente, ma non al tempo stessa libera, trovarsi in lei un principio, pel quale essa, tra queste date circostanze, estrinsechi la sua virtù, e propriamente la estrinsechi in questo grado, ed in questa maniera; in altri termini: pel quale produca questo determinato effetto. Secondo ciò, siccome la virtù, che diviene attiva non meno, che la maniera, onde diviene attiva, ha il suo principio nella naturale essenza della sostanza operante, così noi in questa troviamo veramente una tendenza od un impulso all' effetto, che ancora deve sorgere, e però è fine o finalità: nè senza ragione si è indicato quell'impulso, siccome proprio appetito della natura, in contrapposto dello spirito *(appetitus naturalis)*. Questo naturale appetito poi, o piuttosto questa naturale tendenza delle cose non può essere indirizzata, se non a ciò, che è appropriato alla loro natura, dalla quale deve procedere.

Quindi noi vediamo altresì tutte le nature, per la loro attività, tendere, sia a conservare e compiere sè stesse nel proprio essere, sia a diffondere fuori di loro il bene, che esse hanno, producendo in altre nature quelle alterazioni, da cui queste sono perfezionate. Ed è ad osservare, che una cosa, per questo appunto che compie sè stessa, a tenore della sua natura, diviene eziandio acconcia ad operare il bene di altre; e mentre essa produce gli effetti, che corrispondono alla propria sua natura, diviene cagione di perfezione per le altre. Imperocchè niente meglio di questo di-

mostra la finalità di tutta la natura (1). Le sostanze poi più perfette pongono fuori di loro, non pure gli effetti, che rispondono alla loro natura, ma producono ancora altre sostanze, che sono partecipi della stessa natura; e la loro tendenza non si ferma alla conservazione del proprio essere individuale, ma mira altresì alla conservazione della specie, alla quale esse appartengono. L'attività poi dei corpi celesti, e notantemente del Sole, ha ultimamente per fine la conservazione ed il bene di tutta la natura terrestre; perciocchè il loro benefico influsso si distende sopra tutte e singole le attività di quella; talmentechè, senza di loro, nè la nutrizione, nè l'incremento, nè la generazione o la propagazione sarebbe possibile (2).

760. Alla facoltà delle sostanze naturali di operare, per la loro attività, sopra di altre, è uopo, che corrisponda in queste una facoltà di ricevere in sè quell'azione; e questa suscettività può ugualmente, essere indicata, come un naturale appetito; peculiarmente in quanto quello, che riceve l'azione, per lei è svolto e perfezionato, secondo la sua natura; ed anche più, quando in esso è generato primamente l'essere specifico, al quale porta in sè stesso la destinazione: come, per esempio, nel seme l'essere della pianta. Stando così la cosa, si può alla materia attribuire un appetito della forma, per la quale ha da essere compiuta in un essere sussistente, e concepire

(1) Cont. Gent. l. 3. c. 3.

(2) Sicut particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius, ita intentio corporis coelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur. *Ibid. c.* 22. *Cf. S. p.* 1. *q.* 115. *a.* 3.

la materia prima con un siffatto appetito verso le forme più perfette, siccome quella, che è recettiva di tutte. Perciocchè soltanto per quelle essa materia riceve tutto l'essere, di cui è capace, ossia pienamente si attua. Noi dunque possiamo concepire, che la materia prima, nelle diverse specie dei corpi, che graduatamente si levano gli uni sopra degli altri, negli elementi, nei minerali, nelle sostanze organiche, nelle sensitive, si trovi con quella suscettività e con quell'appetito, che cerca la forma più perfetta; e però solo nell'uomo arriva alla quiete. Perciocchè nell'uomo essa si trova riunita alla forma più perfetta, di cui sia capace; cioè all'anima ragionevole. E perciocchè le generazioni della natura sono continuate di grado in grado, dai corpi più imperfetti, insino all'uomo, ne sèguita, che gli elementi sono pei minerali, questi sono pei viventi, e tra le sostanze viventi le piante sono pei bruti, ed i bruti finalmente e tutte le cose inferiori sono per l'uomo. Questo medesimo ordine, che noi troviamo nella generazione, si rivela altresì nella conservazione. Perciocchè i minerali sono mantenuti per le rispondenti qualità degli elementi; le piante traggono il proprio loro alimento dai minerali; i bruti sono nudriti dalle piante, ovvero i più perfetti tra essi si nutrono dei meno perfetti; ma l'uomo si serve di tutte le specie di sostanze naturali, parte per trarne alimento, vesti e ricovero; parte per muoversi più celere e per isvariati lavori; parte finalmente per cultura del suo spirito, guidato com'è dal sensibile alla conoscenza del soprassensibile. Di quì noi non pure leggiamo nelle Scritture, che Iddio pose tutto il creato sotto i piedi dell'uomo;

ma nel medesimo Aristotele troviamo, aver lui riconosciuta la verità, che l'uomo dalla natura stessa è costituito signore di tutti gli altri animali (1).

761. Ma per quale ragione S. Tommaso attribuisce alla natura quell'appetito, o quella tendenza a sollevarsi, grado per grado, fino alle più perfette sostanze, solamente per la suscettività, e per la destinazione della materia? Per qual ragione non trova egli cotesto piuttosto nella virtù generativa, e non parla, come siamo usati al dì d'oggi di ascoltare, di una tendenza della natura a sempre più perfette generazioni; la quale tendenza si fondi nella sua virtù di formare e costituire, e quindi proceda a spiegare sempre più la ricchezza dell'essere, che tuttavia avviluppato riposa nella sua essenza? Questa domanda ci riconduce a considerare la dottrina materialistica, la quale non vuole riconoscere alcun fine nella natura. Noi abbiamo già veduto, siccome quella, coll'attività meccanica e chimica della materia, non è capace di spiegare nè la formazione dell'universo, nè il sorgere delle svariate sostanze naturali, senza attribuire al caso l'opera della immensa sapienza. Quanto essa con ciò si allontani da ogni verità e verosimiglianza, si fa sempre più chiaro dai pensieri testè brevemente esposti di S. Tommaso; ma la questione mossa pocanzi ci porge occasione di mentovare un'altra pecca non meno grave di quella teorica.

Quelle materie, dalla cui combinazione solamente

(1) S. Thom. ibid. c. 22. Le parole di Aristotele sono queste: *Οὐδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων* . . . . . *διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις*. *Polit. l.* 1. *c.* 1.

dovrebbero le sostanze naturali essere costituite, hanno ciascuna la sua natura e le forze a questa corrispondenti; perciocchè, appunto da quella natura e dal necessario operare di queste forze, dovrebbe potersi spiegare, come mai, dal diverso congiungimento di tali materie, le sostanze naturali ricevano il proprio loro essere. Ora quì sorge di necessità la quistione: Donde si derivano, nelle materie medesime, queste loro qualità e forze? Se altri non vuole attribuire come al caso il loro congiungimento, così la prima loro origine ad una causa ignota, e vuol dare una risposta, che non sia una confessione d' ignoranza, deve o riconoscere Dio creatore, come prima origine di quelle; o coi Panteisti parlare di una sostanza primitiva, la quale, di volta in volta, sia trapassata in quelle materie. Pertanto, non solo con quel riconoscimento della verità, ma eziandio in questa presupposizione dell' errore, si deve concedere, che l' attività della natura è determinata dal fine. Altrimenti può egli mai ad uomo d' intelletto entrare in capo, che la sostanza primitiva siasi (non si sa come e perchè) spartita in masse materiali, e che poscia sia stato commesso al caso il formare di queste masse ciò, che esse si lasciarono formare? Se piuttosto dunque, come dicono i Panteisti, la monade assoluta è trapassata nella infinita moltiplicità degli elementi materiali, per uscire fuori di sè, ed apparire a sè nelle innumerevoli nature, che essa forma dagli elementi, e così acquistare la coscienza del suo essere e della sua potenza; anche a questa maniera noi abbiamo una finalità della natura distesa per tutta l' universalità delle cose. Con un siffatto concetto delle cose, si parlerà certamente

di una tendenza ancora della natura a dispiegare, con sempre più perfetti lavorii, la ricchezza del suo essere; e quell'appetito, verso la più perfetta forma di essere, sarà attribuito, non, come facevano gli Scolastici, alla materia passiva e necessitosa, ma piuttosto alla universale potenza della natura a generare ed a creare.

Ma quando pure, schivando l'errore panteistico, si considerasse il mondo corporeo certamente come creato, per modo nondimeno, che in esso le singole sostanze fossero solamente come fenomeni od apparenze, nelle quali l'unica così detta *sostanzanatura* si particolareggi e dimostri; si potrebbe e si dovrebbe tuttavia far pullulare la intera attività della natura da una tendenza verso sempre più perfette formazioni. Perciocchè il pensiero, che sta nel fondo di un somigliante concepimento, in ogni caso, non è altro, se non questo, che la monade originaria ed avviluppata, poscia che, per influsso esterno, fu differenziata e desta a far pruova di sè medesima, procedette di generazione in generazione, per rivelare sè a sè stessa, ed ultimamente divenire intima a lei medesima. Ma la Scolastica, pei motivi, che noi più tardi menzioneremo, non riconobbe questa monade creata più di quel, che facesse l'increata od assoluta. Essa quindi tenne, che, quantunque le diverse specie di sostanze, contenute nell'universo, non fossero state al tempo medesimo chiamate alla esistenza, ma piuttosto solo la materia elementare fosse stata da prima creata; nondimeno da questa nè i corpi celesti, nè le perfette nature terrestri avrebbero potuto essere formate, senza l'attività creatrice di Dio. Non si dà dunque alcuna universale virtù generativa, dalla quale, come da pro-

fonda essenza o da fonte vitale della natura, le sostanze di tutte le specie siano procedute, o continuino, come che sia, a procedere: più veramente le prime sostanze di qualsivoglia specie vennero alla esistenza per la creazione (n. 742); e non sono per altra virtù generativa propagate, se non per quella, che dimora nelle singole nature, e la quale non mai si stende al di là della specie, a cui esse appartengono. Pertanto anche a S. Tommaso si potea presentare l'appetito della natura, posto nella sua attività, solamente come la tendenza delle singole cose a conservare sè stesse e la propria specie, e non come lo sforzo di un fondamento universale della natura, per giungere al perfetto per la via dell'imperfetto. In quanto nondimeno i corpi celesti distendono il benefico loro influsso sopra l'intera natura, e notantemente cooperano alla generazione di tutte le cose, si può altresì nella loro attività ravvisare una tendenza della natura a raggiungere il più perfetto, di cui essa è capace. L'uomo pertanto è l'ultimo fine, come di tutte le generazioni della natura, così di questi efficaci influssi dei corpi celesti (1); e per questo particolarmente noi

(1) Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem huius generis; manifestum est, quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. *Cont. Gent. l.* 3. *c.* 22.

S. Tommaso parla quì del moto dei cieli, secondo l'opinione universale dell'antichità, e nel Capo seguente svolge le ragioni, per le quali molti filosofi, ed eziandio parecchi SS. Padri tennero, che quel moto fosse cagionato da nature intelligenti. Di che segue ancora, che gli effetti dei corpi celesti, e la finalità che è in essi, più a quelle intelligenze motrici, che non ai corpi mossi si dovrebbero attribuire. Noi appena avremmo uopo di notare, come quella opinione, a' dì nostri comunemente abbandonata, non ha niente che

leggiamo nelle Scritture, che essi sono stati creati a servigio del genere umano (1).

Benchè poi il mondo corporeo non debba essere guardato, come una sostanza, e però neppure il suo conserto può venire chiamato organico nel rigore della parola; nondimeno l'intero universo è un tutto, il cui indirizzo finale può benissimo venire paragonato con quello del corpo organico. Come in questo le membra hanno il prossimo loro fine nella propria attività di ciascuno: l'occhio, per esempio, nel vedere; ma all'ora stessa gli uni gli altri si mantengono vicendevolmente e si sostengono, essendo peculiarmente destinati i meno perfetti a servigio dei più perfetti; e come, oltre a ciò, tutte le membra hanno il loro fine nel tutto, cioè nel corpo organico, per esse costituito e mantenuto; e da ultimo questo tutto medesimo ha la sua propria destinazione, secondo il posto per lui occupato nell'ordine delle cose; così avviene appunto nella natura. Le cose hanno il prossimo fine della loro operazione nel conservarsi e nel perfezionarsi; ma esse servono ancora le une alle altre, e tutte all'uomo, come alla più perfetta tra le nature corporee; ma la destina-

fare colla dottrina, di cui qui si tratta. O che il cielo stellato si muova attorno alla terra, o che la terra intorno al Sole, l'influsso di questo, secondo che è stato da noi considerato, rimane lo stesso; ed o che Dio muova ciò, che si muove, pel ministero di spiriti, o che lo faccia per altre cagioni, il moto colle sue conseguenze si deve sempre ripetere da Dio, come da sua causa prima, ed egli in ultima analisi dev' essere considerato come supremo operatore pel fine: ciò che anche è notato con molta precisione da S. Tommaso ll. cc.

(1) Ne forte elevatis oculis ad coelum videas Solem et Lunam et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. *Deut.* 14, 19.

zione di tutte si deve, alla sua volta, considerare, come parte nella perfezione dell' intero universo; e con ciò l' altissimo fine del suo essere e del suo operare non è altro da quello dell' universa creazione: il manifestare cioè la gloria del Creatore (1).

762. Da tutto il fin quì ragionato si fa chiaro il modo, onde noi dobbiamo pensare intorno alla finalità della natura, secondo la dottrina di S. Tommaso. Nel propriissimo e sovrano senso, è Iddio, il Creatore è dominatore del mondo, quegli, che nella natura opera pel fine. Perciocchè l' operare di tutte le sostanze naturali è determinato primamente dalla natura e dalle forze proprie di ciascuna. Ora questa natura e queste forze furono ad esse date dal Creatore. Al tempo medesimo, esse, nel loro operare, dipendono le une dalle altre, e sono, oltre a ciò, le une operose per le altre; ma un tale ordine è stabilito e mantenuto dalla potenza sapientissima del Creatore stesso. Il medesimo loro operare poi sta sotto il perpetuo influsso di Dio, non solo perchè egli ne conserva le forze, ed opera con ciascuna di loro; ma anche perchè solo da lui procede quel moto, al quale è legato il regolare influsso dei corpi celesti, senza del quale in tutta la natura non sarebbe alcuna vita, nè attività alcuna. Siccome dunque gli effetti non tanto si attribuiscono agli strumenti, quanto a colui, che li metta in moto e conduce; così le opere della natura a Dio piuttosto, che non alle naturali sostanze si debbono attribuire (2).

(1) S. p. 1. q. 65. a. 2.

(2) Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim

Ora per qual ragione, ad onta di ciò, la finalità non si asserisce delle macchine e di altri corpi, da noi adoperati come strumenti, e si asserisce tuttavia delle sostanze naturali, le quali, nella loro attività, non sono più liberi delle macchine e degli altri strumenti? Ciò avviene, perchè in quelle la necessità non è introdotta dal di fuori e per violenza, ma pullula piuttosto dalla loro natura e dalle inclinazioni e tendenze radicate in quella (1). Iddio opera nelle creature in maniera rispondente alla loro natura; tanto che egli non pure non impedisce, ma adopera, che ciascuna abbia la sua propria attività; e però che la natura ragionevole ne abbia eziandio una libera (2). Questa è

in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum, quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis; ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet, quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis: et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem sicut operationes sapientis. *Cont. Gent. l.* 3. *c.* 24.

(1) Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum *natura;* quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem. *S. p.* 1. *q.* 103. *a.* 1. *ad* 3.

(2) Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas volontarias non

anzi la ragione, per la quale l'uomo da una parte ha certamente una sfera, nella quale con libertà prosegue e raggiunge i suoi fini; ma dall'altra tuttavia colla sua azione od omissione deve servire al fine di Dio nel governo del mondo: sicchè, anche deviando dal suo fine particolare, la beatitudine in Dio, concorre al fine universale del tutto, la glorificazione di Dio. Poscia che dunque anche le rimanenti creature, certo senza libertà e senza coscienza, proseguono nondimeno un fine, per un'attività determinata da inclinazioni e da istinti, deve ad esse altresì, benchè in modo meno perfetto, essere la finalità attribuita, e di esse altresì deve dirsi, che tendono verso la loro perfezione; e vuol dire, che tendono verso ciò, che è bene, e però, alla loro maniera, verso la somiglianza con Dio altissimo bene (1).

aufert, quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. *Ibid. q.* 83. *a.* 1. *ad* 3. *Cf. q.* 103. *a.* 5. *ad* 2.

(1) Planum igitur fit, quod ea etiam, quae cognitione carent, possunt operari propter finem et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia, sive hoc sive illud dicatur: nam per hoc tendunt in suam perfectionem, quod tendunt ad bonum; cum unumquodque in tantum bonum sit, in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc, quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid, in quantum bonum est: bonum autem hoc vel illud particulare habet, quod sit appetibile, in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet, quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. *Cont. Gent. l. c.*

CAPO VII.

DELLA UNITÀ DELLA NATURA.

763. Che nella natura si dia una qualche unità, non può soggiacere a dubbio; ben nondimeno si può richiedere di quale specie unità sia quella: se sia solamente etica od al tempo stesso anche fisica; e se questo secondo, se sia quella piena unità fisica, che è propria dell'organismo. E per fermo, acciocchè un tutto abbia unità organica, nel proprio senso della parola, è necessario, che tutte le sue parti da un principio reale (si chiami pure forma, anima, o comunque altro) non pure siano contenute insieme, ma vengano determinate in un proprio essere per modo, che ciascuna parte sussista in questo essere, e per conseguenza nella unione colle altre, e non da sè, come cosa compiuta nella sua specie. Molti principii sostanziali potrebbero certo entrare tra loro in un'attinenza somigliante al congiungimento organico; ma non mai costituire un vero organismo. Poichè dunque la Scolastica tiene, con Aristotele, che le singole cose naturali, siccome vere sostanze, hanno ciascuna il suo essere per sè, non può riconoscere, nel tutto universale della natura, alcuna propria unità organica (n. 761.). Con ciò poi essa non si oppone solo alla dottrina degli Eleati e degli altri Panteisti, ma contraddice altresì alla opinione del Günther e di altri dotti del nostro tempo. Perciocchè quelli vogliono considerare l'universalità delle cose, questi la natura, cioè il mondo corporeo, come una sostanza, e quindi come un organismo, nel proprio senso della parola.

Egli pertanto si chiede in qual modo l'antichità possa essere, per la sua propria dottrina, giustificata contro i primi non meno, che contro i secondi.

I.

Contro il Mondo Sostanza.

764. Aristotele non pure confuta gli argomenti, recati dagli Eleati, per l'unità di tutto l'essere (n. 543); ma mette altresì all'aperto la contraddizione, che si acchiude nella loro affermazione. Quando (dice egli) tutto, secondo l'essere ed il concetto, fosse uno, diventerebbero identici gli opposti, e non pure i contrarii, ma i contraddittorii starebbero insieme, tanto che il bene ed il non bene, anzi il bene ed il male sarebbero il medesimo. Ma se ciò, l'essere ed il non essere dovrebbero valere una stessa cosa; dal che seguirebbe, potersi affermare, che tutto sia nulla così bene, come che tutto sia uno. Perciocchè ogni qual volta l'essere ed il non essere sono lo stesso, della universalità delle cose si potrà pronunziare l'uno non meno, che l'altro (1). Per questa via si confutò sempre la dottrina panteistica intorno all'unità della sostanza; ma è cosa tutto propria del Panteismo odierno il concedere queste conseguenze, ed anzi il propugnarle quasi fossero altrettante verità. E per fermo, che altro la filosofia dell'identità, e notantemente l'hegeliana, si contende di rendere concepibile, se non

(1) Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα τ' αὐτὸν ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα λόγος ἔσται· ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν. *Phys. l.* 1. *c.* 2.

che tutte le contrarietà, di cui si parla, appariscono come contraddizioni solamente nel pensiero volgare; ma esse, nella più alta specolazione, sono conciliate; talmente che le tesi: Tutto è uno, e tutto è niente; Dio è l' Essere e Dio è il Nulla appariscono come ugualmente vere? Ora noi abbiamo di già considerato, come e quanto la dialettica, che si adopera a questo intento, sia lungi dal potere in qualsia modo satisfare ad una mente, che riflette; e come essa piuttosto, riposando sopra presupposti nulli, per una incessante confusione d' idee, proceda in maniera prettamente sofistica. Qui dobbiamo intanto rivolgere tuttavia qualche occhiata ai fondamenti, che dalla scuola hegeliana si vogliono dare alla filosofia naturale.

765. Pertanto l' idea assoluta, la quale, nel suo essere prima e sopra del mondo, comprende tutto il sistema dei concetti, ed in quello le proprie essenze di tutte le cose; quell' idea assoluta, diciamo, diventerebbe principio del mondo reale, per questo, che essa liberamente emanando da sè stessa, entra nelle relazioni esterne del tempo e dello spazio, e da sè cade in infiniti smembramenti. In tale estrinsecazione e smembramento essa è materia, e siccome tale è destituta di pensiero e di libertà, ed è abbandonata ad una casualità senza norma. Intanto la pura idea si è determinata ad enstrinsecarsi, solamente affine di sollevarsi di nuovo sopra l' estrinsecazione, e nella scienza dello spirito compiere il suo affrancamento con questo, che arriva all' altissimo concetto, che concepisce sè stessa; cioè arriva appunto a quella conoscenza, che essa siccome idea. è ogni cosa (1). Ma

(1) Logica III. p. 353.

l'Hegel aggiunge ancora, che l'idea dev' essere considerata come il vero esistente, e ciò, che è più reale di tutto: per converso, la natura, nel suo smembramento e nella sua casualità indisciplinata, deve considerarsi come quasi nulla ed apparenza. Non altrimenti parlavano gli Eleati. Quell' uno (diceano essi), il quale è eterno ed immutabile, dev' essere l'unicamente vero essere: il moltiplice, ciò, che nel tempo apparisce e scompare, è opposto a quello, e vale quanto il non essere.

Noi abbiamo mostrato di sopra, come il detto da Platone e da Aristotele contro di ciò, rettamente maneggiato, conduce al pensiero, che si scontra da per tutto presso gli Scolastici: val quanto dire, che la creatura, nella sua contingenza e mutabilità, è certo contrapposta al Creatore, come se non fosse; ma non per questo si deve considerare nè come nulla, nè come vuota apparenza; ma piuttosto ha un vero essere, quantunque finito. La quale verità tanto può essere più incalzata contro dell' Hegel, quanto egli più spesso e più davvero leva la voce contro il gretto idealeggiare, ed innalza, come pregio della sua specolazione, il non fare col pensiero svaporare la realità, ma piuttosto di affermarla in tutta la sua verità. Però gli si potrebbe replicare: Per casuale, disacconcia, antilogica ed irragionale, che possa essere la natura nella sua estrinsecazione, questa non potrà mai essere spiegata per una mera apparenza dell' essere. Che se essa ha una realità, o sarà in questa realità la stessa idea, o avrà il proprio suo essere. Questo secondo non potrà mai concedersi dalla filosofia dell' identità, in quanto sarebbe già quello, che essa chiama Dua-

lismo dell' essere, ed il quale combatte con tutte le sue forze. Così rimane sempre vero, che la natura, nella sua estrinsecazione, cioè tutte queste cose finite, che ora sorgono, ora si corrompono; sono l' Idea, sono l' eterno, il semplice, il puro essere della ragione. Vero è, che, secondo costoro, l' Idea mentre si lascia discorrere a questa vita estrinseca, rimane, quietando in se stessa, ciò che è; ma ciò che da lei emana, è tuttavia essa medesima; non un' altra cosa, sì se medesima determina ad essere natura. Per questo si asserisce: « La natura è l' Idea nella forma dell' essere altrimenti » (cioè del suo opposto); e questo essere, che l' idea siccome natura acquista, è dallo stesso Hegel assomigliato alla materia, la quale gli antichi consideravano quasi il *non ens* (1). Quali pertanto, che possano essere le formole, nelle quali la filosofia dell' identità si ravvolge, essa tuttavia, secondo i capitali suoi pensieri, cade nel più volgare Panteismo. Mentre nella maniera esposta, fa scadere da sè l' idea nella estrinsecazione, pone, con Davide Dinanto, Iddio a fondamento materiale del mondo. Quando poi l' idea, per questa sua estrinsecazione, rimane tuttavia in se medesima, e si attiene alla esterna vita della natura, come l' interno di quella, che altro è allora, se non l' anima del mondo degli antichi? Lo Schaller, come più sopra (n. 646) avvertimmo, non fa di ciò alcun mistero. Il concetto fondamentale (ci dice egli) di tutti i sistemi filosofici, che successero alla Scolastica, è questo appunto, che tutte le configurazioni della realità vengano contenute insieme dall'anima universale ed onnipresente, e siano

(1) Enciclopedia, §. 247.

non altro, che la rappresentanza e l' esplicamento organico, e se ci fosse lecito, vorremmo dire la membrificazione della sostanza unica e semplice in se medesima. L' assoluto (si dice più innanzi) è il Νοῦς, il quale dal di dentro al di fuori forma, opera e crea, si parte in membri e si organa, essendo effettualmente tutto al tempo stesso in semplice unità. Ma se è così, se i sistemi, che successero alla Scolastica non ebbero altri concetti fondamentali, che i sistemi anteriori a lei o contemporanei, anche la confutazione, che essa Scolastica fece di quei sistemi nel tempo passato, ritiene tuttavia al presente il suo pieno valore.

766. « La natura (così continua lo Schaller) non è più al presente, pel pensiero, un essere indifferente e vuoto d' interesse; essa è piuttosto l'Essere, al quale il pensiero si abbandona con tutto l' entusiasmo, e nella cui maestà si ricrea. » Cominciamo da questo pronunziato, il quale contiene, senza dubbio, il concetto dominante di tutto il sistema. Quando dunque, secondo quello, qui si parla dell' essere, che è non *un essere,* ma piuttosto *l' essere,* dovrà primamente questo certamente significare l' essere nel proprio e pieno senso della parola, o, come parlavano gli Scolastici, *simpliciter,* e non *secundum quid.* Ora questo è l'essere attuale e non il potenziale; perciocchè non quello, che può essere, ma quello che è, è essere nel pieno senso della parola (n. 542.).

Ma più oltre, quello deve essere *puro essere,* o, come l' Hegel volentieri si esprime, *semplicemente essere;* altrimenti non sarebbe l' essere, ma solo un qualche essere. Veramente la filosofia dell' identità tratta questo puro essere, quasi fosse l' indeterminato, il

vacuo, quello che potrebbe equivalere al nulla; ma S. Tommaso ci ha ammoniti, in ciò occorrere grandissima confusione d' idee (1). Una cosa attuale, che è l' essere, non può venire nominata essere puro, come l' indeterminato, che *è nulla*, e *può divenire tutto;* ma solo come l' incommisto, il quale è *tutto, e nulla non può divenire.* Se potesse darsi una cosa attuale, che rispondesse al concetto di essere indeterminato, esisterebbe una qualche cosa, che sarebbe nulla di determinato, e potrebbe diventare tutto, perchè essa, per una infinita metamorfosi, è capace di tutte le determinazioni. Ma l' essere incommisto è tutto, non già in quanto accoglie in sè al tempo stesso l' universalità delle cose, distinte per le loro determinazioni limitanti, ma piuttosto in quanto acchiude la pienezza dell' essere, senza restrizione. Il perchè non può divenire nulla, sendo che, per questa sua purissima attualità, è incapace di qualsiasi ulteriore determinazione. Per qualunque di queste vi dovrebbe o sopravvenire alcuna cosa, che non vi era, o cessare alcuna cosa, che vi era. Ora quell' essere, che è l' essere e però lo stesso essere, deve già, in virtù della sua natura, contenere qualsivoglia perfezione dell' essere, e però non può ricevere alcuna determinazione, che lo perfezioni; e neppure può in esso venir posta alcuna negazione, perchè con ciò la sovranità del suo essere, e per conseguenza la sua medesima essenza sarebbe distrutta. Per tal modo dunque quell' essere, che è l' essere, non è solamente essere attuale, ma è altresì

(1) V. i luoghi citati ai nn. 408 e 546, e Cf. In l. 1. Dist. 8. q. 4. a. 1. ad 1. et 2. Summa p. 1. q. 3. a. 4. ad 1. Quaest. disp. de pot. q. 7. a. 2. ad 6; perchè il S. Dottore torna spesso sopra questa dottrina.

la pura attualità, *actus purus,* nel quale, come parla la Scrittura, non è mutazione od ombra di vicissitudine.

Ora come potrà egli mai cotesto essere tenersi, all' ora medesima, come l' essere della natura, il quale è mal fermo e mutabile, nel quale il Νοῦς forma, opera e crea, ed il quale si partisce in membra e si organa? Che se l' idea è principio del mondo per questo, che emana da sè, e però fa uscire fuori di sè il suo essere, la pura attualità, come potrà questo essere uscito dall' idea costituire quell' essere potenziale della materia, la quale può bene venire indicata per *non ens;* e come potrà divenire l' infinito smembramento? L' essere indeterminato può aver luogo non nella realità, sì solo nella mente che astrae; ma ciò, che a quello più si avvicina in perfezione, è la materia indeterminata del mondo corporeo. In tutto quello pertanto, che, in qualche guisa, è o può essere nella realità, nulla tanto si dispaia dall' essere della idea assoluta, quanto ciò, che l' idea farebbe emanare da sè.

Questo è il discorso, che S. Tommaso contrappone a Dinanto (1). Dovunque si dà potenzialità, ivi si dà altresì mutabilità ed attitudine a passione; e quanto più una sostanza, per la sua attualità, si slontana dalla potenzialità, tanto meno soggiace a mutazione; e però nella pura attualità non può aver luogo alcun mutamento, e neppure alcuna passione, ma tutto piuttosto è virtù attiva (2). È impossibile

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 16. 17.

(2) Causa mutabilitatis est potentia; immutabilitatis est actus: est enim de ratione potentiae, quod se habet ad esse sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo; id vero, quod secundum se est actus, omnino immutabile est. *In Iob. cap. 1. lect. 3.*

adunque, che Iddio, sovrano essere, sia, al tempo stesso, la materia, che è pura potenza.

767. Colla purezza dell' essere assoluto è altresì stabilita la sua altissima semplicità; ma con questa, secondo S. Tommaso, è esclusa non solo l' opinione di Dinanto, la quale il Santo chiama la più pazza di tutte, ma eziandio qualsiasi altra maniera di Panteismo (1). E questo è tanto più da notarsi, quanto che, anche secondo l' Hegel, l' Idea, mentre trapassa per infinito sminuzzamento, scade da sè, perchè in sè è il semplice. Anche lo Schaller chiama la sostanza del mondo un semplice in sè, e vuole, che l' assoluto sia tutto medesimamente in una semplice unità. La semplicità pertanto dell' essere divino è riconosciuta. Ora in qual maniera si credeva una volta potere, appunto da quella, dimostrare impossibile il concetto panteistico del mondo? L' assoluta semplicità esige, che Iddio, non solo non sia un tutto costituito di parti, ma eziandio che non sia parte di un tutto: il che è affermato, sia che l' essenza di Dio si tenga con Dinanto per *materia,* sia che con Almarico per *forma*, sia che con Talete per *anima* dell' universo. Qualunque parte, sì quella, che è nel tutto perfezionata, e sì quella, che lo perfeziona, deve, almeno quando la congiunzione è naturale, dipendere dalle altre parti e dal medesimo tutto. Perciocchè quantunque la forma, pel formato, sia principio di attualità, e possa in sè possedere un' attualità ed una sussistenza; tuttavolta essa ha uopo, se ciò le è naturale, di essere forma della materia, per compiere la propria attualità. Ora egli è impossibile, che il primo

(1) S. p. 1. q. 3. a. 8.

ed assoluto essere, in qualsiasi maniera, e massimamente nella maniera soprascritta, dipenda da altro. Il che apparisce ancora più chiaro, quando l'essere assoluto si consideri come l'essere. Perciocchè essendo esso, siccome tale, in virtù della sua natura, la pura attualità, non solo è contraddizione il dire, che, per un altro, come per sua forma, sia determinato ed attuato; ma è altresì l'affermare, che abbisogni di un altro, per la cui formazione ottenga il compiersi nel proprio suo essere (1).

Parimente non può concepirsi, che Iddio sia all'universo quello, che l'anima è al corpo. L'anima è in doppia maniera unita al corpo. Secondo la indivisa sua sostanza, è tutta in ciascuna parte del corpo, determinandone l'essere, o, che è il medesimo, avvivandola. Ma essa, secondo le svariate virtù, che in lei si radicano, è nei singoli organi rispondenti a quelle, determinando ciascuno alla propria sua attività, e piuttosto operando, unita a quelli, in diverse maniere. Quella unione dunque, per la quale l'anima determina l'essere, non può aver luogo tra Dio ed il mondo, per la ragione indotta di sopra; ma la semplicità della divina natura parimente non permette questa seconda. Perciocchè, come le perfezioni di Dio, essendo ciascuna la medesima sua essenza, nè da questa, nè tra loro sono realmente distinte: così non si può dare in Dio alcuna multiplicità di virtù o di facoltà, e piuttosto è l'indivisa sua essenza medesima quella potenza, che tutto opera. Certamente adunque le effettuazioni dell'attività sono contenute insie-

(1) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 27. In l. 1. Dist. 8. q. 4. c. 1. S. Bonav. in l. 1. Dist. 8. p. 2. a. 1. q. 2. Suarez, De Deo l. 1. c. 5.

me da questa potenza, e Dio, in isvariatissime guise, forma, opera e pone ciò, che vuole, nelle cose; ma appunto perchè esso con ciò conserva la semplice unità della sua essenza, non si mesce colle cose stesse. Rimanendo sovra il tutto, nell'assoluta sua libertà, immutabile, distribuisce ad ogni cosa ciò, che le si avviene, a tenore della suscettività da lui loro data, senza che per questo o diffonda sè medesimo, o si divida o si particolareggi (1).

768. Quando dunque lo Schaller, nel luogo citato, loda in Giordano Bruno l'avere concepita l'idea (l'assoluto), come l'unità della forma colla materia, attività e passività, egli ha tutta la ragione di aggiungere, che il Bruno ciò faceva in opposizione colla Scolastica. Ora il recente Panteismo crede bensì di schivare la ricordata contraddizione, solo perchè con-

(1) Nel libro De Causis, del quale S. Tommaso l. c. fa ricordo, leggiamo: Causa prima regit res creatas omnes, praeter quam quod commisceatur cum eis. Quod est, quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omne esse, neque destruit eam, neque prohibet essentiam unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas. Quod est, quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes, et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum receptibilium et possibilitatem earum.

Dalle dichiarazioni poi di S. Tommaso, rechiamo ciò, che segue: Vocat (Proculus) habitudinem aliquam dispositionem, per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti. Et quod sic agit in diversa, necesse est, quod habeat diversas dispositiones, quibus diversis coaptatur. Et secundum hoc cadit in huiusmodi re quaedam multitudo, quae diversimode agat in diversas secundum diversas suas dispositiones, quae sunt praeter naturam sive essentiam eius, quae est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commiscetur rebus, in quas agit, secundum quandam suam coaptationem ad eas. Sed causa prima agit per esse suum; unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam, per quam coaptetur et commisceatur rebus. *Prop.* 20.

cepisce Dio nè come forma, nè come materia, ma piuttosto come l' unità di ambedue; pure anche la Scolastica avea di già osservato, che quel concetto di Dio, come la forma o l' anima del tutto, conduce a pensare questo medesimo tutto, come un corpo, che Dio si formi per l' emanazione della sua essenza (1). Se dunque in questa maniera Iddio non è più parte di un tutto; invece di ciò, esso diviene un tutto costituito di parti: e quella unità non potrà essere l'unità del semplice, ma sarà solamente l'unità del composto. L' assoluto sarebbe un tutto organico, come di lui è espressamente asserito, quando si dice, che esso, operando e componendo nella universalità delle cose, partisce in membra ed organa sè medesimo. Ora può egli, ad onta di tutto ciò, essere, come fu aggiunto, una semplice unità? In qualsivoglia tutto, consti esso di parti omogenee od eterogenee, nè una parte è l'altra, nè ciascuna è il tutto; talmente che esso tutto non può venire con verità enunziato d'ogni cosa, che in esso è. Ciò è manifesto nelle sostanze corporee. La mano non è il piede, nè la mano, nè il piede, e neppure il capo od il cuore sono l'uomo. Che se vogliasi volgere l'occhio allo spirito, si dovrà, pria di tutto, notare, che l'idea, diventata natura, ed organantesi in lei, non è più puro spirito, e si è anzi incorporata. Ora neppure dello spirito, che, in isvariate guise, forma in sè, opera e compone, si può affermare, tutto quello, che è in lui, essere esso medesimo. Perciocchè quand' anche le facoltà e le forze dell'anima fossero l'essenza sua stessa; tuttavolta nè ora nè mai i fenomeni, nei quali essa formando e

(1) Suarez. l. c.

componendo si esercita, non sarebbero la sua essenza. Una siffatta composizione, secondo la quale in una sostanza è qualche cosa, che non è essa medesima, ha luogo in tutto ciò, che non è la forma stessa, per la quale quella ha la sua determinazione, ma piuttosto la riceve in sè come soggetto, e perciò è parte in quello, di cui è forma. In ogni cosa, per esempio, dotata di forza, la quale non è la stessa forza, ma piuttosto contiene la forza, come una sua proprietà, deve trovarsi qualche altra cosa, che non è forza. Ma una essenza, che fosse la stessa forza, non potrebbe nulla contenere, che non fosse forza. Se dunque Dio non è questo o quell'essere, ma è l'essere, nulla potrà in lui trovarsi, che non sia esso medesimo. Quanto è impossibile, che chi è la stessa forza contenga in sè, come un che appartenente a sè, la debolezza, e che chi è la stessa luce contenga le tenebre; altrettanto è impossibile, che l'assoluto, quegli che è lo stesso essere, si membrifichi nelle cose finite, come sue parti od organi suoi (1).

769. Ma non è egli proprio questo quello, che dalla filosofia dell'identità si pretende? Quando essa dice, che l'idea è al tempo stesso tutto in semplice unità, vuole certamente escludere quella partizione e quella composizione, secondo le quali ciascuna delle

(1) In omni composito est aliquid, quod non est ipsum. Hoc autem, etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum; puta in albo est aliquid, quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius l. 7. de Trinitate dicens: Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. *S. p.* 1. *q.* 3. *a.* 7.

parti non è il tutto. Essa afferma quella unità, che è una multiplicità vivente. Finchè le cose finite dal pensiero, che astrae, sono considerate in sè, non sono certamente l'assoluto, ma piuttosto ciascuna di loro è una imperfetta rappresentanza di quello. Ma come prima, nella specolazione dell' intelletto, sono considerate nella loro unità colla sostanza, che in loro apparisce, e tosto esse tutte altresì sono tra loro, ed in lei e con lei, una medesima cosa. E forsechè lo stesso S. Tommaso non ha ancora parlato di un tutto, nel quale qualunque parte è lo stesso, che il tutto? Ma per fermo, il Panteismo non potrebbe essere confutato meglio, che con ciò, che da S. Tommaso è insegnato di siffatto tutto (n. 638). Questo certamente non è altro, se non l'universale, il quale in ciascun particolare e singolare, posto sotto di lui, secondo tutta la sua essenza, si ritrova di nuovo. Ciascun uomo singolare è uomo, e ciascun cavallo è cavallo; ma come perciò non può dirsi, che tutti gli uomini sono l'uomo, quando per questo s' intenda l'uomo considerato in astratto; così dal cadere tutte le cose, che sono, sotto il concetto dell'essere, si può bene affermare, che esse siano l'essere, quando per questo s'intenda l'essere astratto dall' intelletto, l'universale, che, siccome tale, nè è attualmente, nè può essere; e non quello, il quale è lo stesso essere, e però di necessità è solamente uno, e, siccome tale, non pure può, ma deve essere. Questa pertanto è propriamente quella forma di Panteismo, la quale S. Tommaso combatte nella dottrina di Almarico con maggiore accuratezza, che non usi per l' altra (n. 557). Ma quello, che esso dice contro di questa, e noi ab-

biamo quì in breve prodotto, mostra, che piuttosto la dottrina dell'unico essere merita il rimprovero di concepire l'essere delle cose, non come è nella realità, ma come è nel pensiero astratto; poichè solamente per questo può scambiarlo coll'assoluto.

Al medesimo rimprovero si va incontro, quando si parla di una perfetta ed imperfetta apparenza o rappresentanza dell' assoluto. Nell' assoluto non può darsi alcun'apparenza. Perciocchè, che è l'apparenza od il fenomeno, se non una effettuazione dell'essere, per la quale questo si svolge e reca in atto ciò, che in sè aveva in potenza? Ora l' assoluto è quella essenza, la quale dev'essere chiamata l'essere, e però deve venire concepito non come un essere, che, in virtù della propria attività, quantunque eterna, si tramuta dalla potenza all'atto, ma solo come atto puro ed attività pura; mercecchè l' essere, ed essere atto sono una medesima cosa. Per contrario, quando la filosofia dell' identità ammette, nell'assoluto, potenza ed atto, essere e fenomeni, e con tutto ciò crede potere parlare della semplice unità di lui, allora è travolta in errore da quell' astrazione, nella quale pure perseguita il più sfidato nemico della specolazione vera. Il pensiero astratto, con tutta la svariatezza dei fenomeni, può, è vero, mantenere la sostanza nella sua unità ed inalterabilità; ma questo pensiero tuttavia rimarrà solamente vero fino a tanto, che noi siamo consapevoli, quello essere un'astrazione, e quindi siccome tale separare la sostanza dai fenomeni. Perciocchè della sostanza, quale è nella realità, cioè accoppiata ai fenomeni, io non posso affermare la medesima unità, nè alcuna inalterabilità. Con tutte

le vicende dei fenomeni rimane nell'uomo la sua essenza medesima, per la quale è uomo, e questo uomo; ma io non posso altrimenti, che col mio pensiero separare quella essenza stessa dai fenomeni, che in esso si succedono; e però dell' uomo, quale esso è nella realità, non posso asserire, che rimane invariato. Quando poi, nell' uomo singolare, io considero, più oltre, non la sua umanità individuale, ma solo la natura umana, la quale ha comune con tutti gli uomini, e da ultimo considero solamente l' essere, che a lui è comune con tutte le cose, allora posso bensì affermare, che non solo in lui, ma in tutti gli altri uomini ancora quest'astratta natura umana, ed in tutte le cose questo astratto essere universale, rimane invariato lo stesso, con qualsivoglia vicenda di fenomeni. Egli è un errore grossiero il riguardare l'universale, che ha la sua unità solo dall'astrazione, come fosse l' essenza numericamente una del particolare e del singolare; ma dato pure, che l'essere universale sia l' essenza di tutte le cose, nondimeno solo per un secondo abuso dell'astrazione, si potrebbe affermare, che quest'essere universale mantiene nelle cose quella semplice unità, nella quale fu pensato. Perciocchè nella realità esso allora, colla infinita varietà dei fenomeni, nei quali si attuerebbe, costituirebbe un tutto, e sarebbe perciò sommesso altresì ad infinite alterazioni.

770. Da tutto il fin quì ragionato è manifesto, non potersi fare della idea assoluta l'essenza di tutte le cose e la sostanza del mondo, senza affermare, che l'assoluta semplicità sia insieme smembramento infinito; che il suo essere sia insieme la materia poten-

ziale; che Dio sia insieme la materia e l'anima del mondo, ed in ambedue, ad onta della sua eternità ed immutabilità, soggiaccia a tutte le alterazioni nel tempo: si deve, inoltre, concedere, che gl'idolatri avevano ragione, quando veneravano siccome Dei i bruti, il legno, le pietre, il fuoco e l'aria, e solo aveano torto nel non adorare allo stesso modo tutte e singole le creature (1). Ora come fa il metodo assoluto, per salvare il pensiero da tutte coteste contraddizioni? Esso ricorre al concetto, che la negazione in sè mantiene ciò, che nega; e per conseguenza la ragione, divenuta che sia non ragione, rimane ragione, ed anzi, per quel contrapposto, diventa più feconda. Così pure l'idea assoluta rimane quello, che era, quantunque scaduta da sè nella estrinsecazione; e nella natura si è fatta più ricca pel suo contrapposto, cioè per la materia. Solo per questa teorica il nuovo Panteismo si differenzia dall'antico; ma noi abbiamo già ponderato ciò, che essa vaglia (n. 550).

II.

Contro la Sostanza Natura.

771. Abbiamo di già più sopra (n. 664), in una compendiata esposizione, proposta la dottrina della sostanza natura, quale fu formata nella scuola del Günther; qui dobbiamo sommettere ad esame più rigoraso i punti particolari di quella; e speriamo, che

(1) Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur, qua et idolo latrae, qui incommutabile nomen scilicet Dei lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. XIV, 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicitur vere: Lapis est ens, quam lapis est Deus. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 26.

non ci sarà mosso rimprovero per la prolissità di questo esame, veduto che non pure la quistione per sè è di grande momento, ma che la sua trattazione sarà una continuata confutazione del moderno Panteismo.

Innanzi tratto pertanto il Günther dichiara recisamente: « Nel nostro modo di vedere, noi poniamo a fondamento di tutti i prodotti della natura, nei tre suoi regni, solamente *un principio, una sostanza,* alla quale quei prodotti stessi si attengono, come fenomeni. » E quindi poco appresso, soggiunge: « Anche la più nobile individualità nella natura (il bruto) non è essere sussistente da sè, ma piuttosto modificazione di una sostanza giacente più a fondo » (1). Questa sostanza tuttavia, in sua sentenza, « non ci si offre più quasi *uno numerico* siccome innanzi, così appresso al suo spiegamento della vita; poichè essa è venuta appunto dalla unicità al moltiplice. Così dunque l'uno è soltanto nel moltiplice, cioè a dire la *formale unità* nella *reale moltiplicità,* la quale, oltre a ciò, è uno svariato per la relazione, che le sostanze singolari hanno tra di loro pel progressivo salimento » (2). Quando, più oltre, il Günther, non altrimenti che il Papst, nel luogo già citato, attribuisce a tutta la natura, vita, coscienza, pensiero, ci conduce così al fondamento, che egli cerca dare alla sua opinione.

Egli non asserisce, che l'essere ed il pensiero siano semplicemente lo stesso; poichè, dice, può darsi un essere prima e senza del pensiero: ma non si può dare un essere, senza la destinazione al pensiero;

(1) Proped. Vol. I pp. 156. e 160.
(2) Eurist. ed Era. p. 176.

cioè a dire alla propria manifestazione dell'essere a se medesimo (1). In tanto dunque può darsi una essenza, che sia senza pensare, in quanto può originariamente essere indeterminata e non isvolta; ma l'attività vitale, pel cui mezzo ogni essenza sussistente si svolge, consiste nel divenire presente a sè stessa. Sopra di ciò si appoggia l'affermazione, che a tutti gli esseri naturali stia per fondamento una sostanza. Imperocchè se ogni essere naturale fosse sostanza per sè medesima, si darebbero, i soli bruti eccettuati, altrettanti esseri sussistenti, i quali sarebbero non pure senza la coscienza attuale, ma eziandio senza destinazione ad averla. Non così va la cosa se essi non sono, che i particolari di un universale, le apparenze di una sostanza. Di fatti, così questa è quella, che vive in tutti, e si contende di venire alla coscienza di sè medesima. Le cose, che, nella loro singolarità, appaiono come destitute di vita e di coscienza, tali non sono tuttavia nella loro unità col principio. Mercecchè esse divengono e sussistono solamente per questo, che il principio, per divenire presente a sè, si deve dividere ed estrinsecare; ma questa estrinsecazione è eziandio virtù vitale, e va di necessità avanti all'internamento (n. 665).

772. Un tale argomento può valere per coloro, i quali riconoscono la tesi fondamentale, che qualunque essere è destinato a diventare essere conscio di sè. Certo il Günther la chiamava testè *il pensiero fondamentale della filosofia tedesca,* e, per altra occasione, vantava il merito dell'Hegel di avere in quella vittoriosamente introdotto « il *pensiero immortale* , che

(1) Ibid. p. 216.

eziandio la natura, come sostanza, abbia la destinazione alla coscienza nel concetto » (1). Con tutto ciò, noi abbiamo diritto di esigere qualche ragione appunto di cotesto pensiero; e ciò tanto più, quanto che essò da una parte ripugna non mediocremente colla comune coscienza, e col convincimento dell' universale dei dotti in tutti i secoli; e dall'altra l'unica ragione, che quel pensiero stesso ha presso l'Hegel, deve dal Günther essere di necessità abbandonata. Salvo i Neoplatonici ed altri filosofi addetti al Panteismo, appena si troverà scienziato, che non riconosca quei gradi, secondo i quali anche i SS. Padri solevano distinguere le creature, e che però non sia convinto, potersi dare e darsi di fatto tanto un esistente che non viva, ed un vivente che non senta, quanto un sensitivo che non pensi. Ma i Panteisti dal loro capitale principio, tutto ciò, che è, essere solamente fenomeno di un assoluto, furono di necessità condotti alla conseguenza, che ogni essere sia pensiero. Perciocchè, supposto, che essi, al contrario dei Materialisti, vogliano concepire la sostanza primitiva, non come una materia senza spirito, ma piuttosto come una ragione assoluta, debbono inferire, che gli svariati fenomeni di quella stessa sostanza non siano altro, che uno svariato pensiero. Molto innanzi dell'Hegel, anche gli Eleati aveano manifestamente affermata, insieme all'unità dell'essere, l'identità dell'essere e del pensiero. Sendo dunque che il Günther rigetta quella unità, non si vede con qual diritto voglia poi mantenere questa identità. Egli dice: « Il pensiero e l'essere non sono già qualche cosa d'identico, per-

(1) Eur. ed Era. p. 101.

chè si dà solo un essere, il quale nel pensiero è manifesto a se stesso; ma la necessità di quella identità dimora nella destinazione dell'essere, in quanto tale (cioè astraendo dal se si diano uno o più esseri); e quella non è altra, che il divenire essere sciente, essere pensante se stesso. » Ma donde mai sappiamo noi, che qualsivoglia essere, siccome tale, ha quella destinazione? Il Günther si continua: « Sopra la pluralità dell' essere ancora non si può decidere prima, che l' essere sia giunto al certo sapere di se medesimo. Che se ciò è avvenuto, allora, in questa identità del pensiero e dell' essere suo, si è trovata la necessità di far valere questa identità per qualunque altro essere e pensiero » (1).

Quando l' uomo, pervenuto alla coscienza di sè medesimo, ha trovato fuori di sè un essere, che pensa, deve certamente, per questo, far valere l'identità, di cui è parola; ma egli si domanda, se di qualunque essere, che egli trova fuori di sè, debba tenerlo per pensante o per destinato al pensiero. Il Günther reca innanzi con enfasi, che la realità e la sostanzialità del mondo esteriore divengono certe in virtù della coscienza di sè medesimo. Siccome in questa noi apprendiamo noi, quale fondamento reale dei fenomeni, che seguono in noi; così conosciamo ancora, che noi non siamo il fondamento dei fenomeni fuori di noi: e dobbiamo però per questi, colla medesima certezza, onde teniamo noi medesimi, cercare un fondamento reale diverso da noi. Riconoscendo il valore di questo discorso, abbiamo tuttavia osservato (n. 336), che l' uomo è abilitato e necessitato a pensare un

(1) Ibid. pag. 194.

essere in ciò, che gli apparisce di fuori, però solamente che egli, conoscendo se stesso come essere, conosce non pure il fatto peculiare, che egli è il fondamento dei suoi fenomeni, ma eziandio la universale verità, che ogni fenomeno è operazione di un essere. Ora ha egli forse allo stesso modo, colla conoscenza di sè medesimo, trovato eziandio, come verità universale, che qualunque fenomeno è pensiero, o è tendenza verso il pensiero, per quindi potere conchiudere, che qualunque essere è destinato non pure ad operare, e perciò a manifestarsi ad altri, ma eziandio ad operare innanzi a sè, e con ciò a divenire manifesto a se medesimo? Certo ci viene assicurato nei *Capi di Giano* (pag. 153), che « lo spirito pensante mentre pensando acquista se stesso, da sè conosce la vita, come spontanea formazione di qualunque essere operante e sussistente, e la coscienza di sè come compimento di quella, e perciò come la forma essenziale di tutto l'essere; » ma sopra quale fondamento ci viene assicurato cotesto? Acciocchè l'uomo, per la coscienza di sè, pervenga ad una tale cognizione, dovrebbe a lui essere manifesto, che i suoi fenomeni e la sua attività sono vita, e la sua vita è pensiero, non già perchè egli è tale essere (umano), ma sì veramente perchè è essere. Ora donde mai ci si fa ciò manifesto? La verità, che ogni fenomeno presuppone un essere, nasce ad un parto coi concetti di fenomeno e di essere; ma davvero nulla affatto ci dice, che il fenomeno di qualsivoglia essere sia vita, conoscenza, coscienza. Il fenomeno, come azione dell'essere, può rivelarci un'attività, che proceda al di fuori, come quella, per la quale i corpi fanno impressione sopra dei sensi.

Da questa è affatto differente quell' attività, in virtù della quale la sostanza dal di dentro si forma e perfeziona: la virtù vitale; e più oltre l'apprensione sensitiva è una tutt'altra attività dalla semplice vegetazione; e da ultimo corre una differenza anche maggiore tra la sensazione ed il pensiero. Da questo dunque, che tutto ciò cade sotto il concetto di fenomeno, non si può, in alcun modo, inferire, che qualunque fenomeno debba vestire tutte quelle forme; nè da questo, che è posto nella natura dell' essere l' apparire, si deve dedurre, che ciascun essere sia destinato ad apparire pensante.

Vera cosa è, che quando altri per *essere* intende, non un essere qualsiasi, ma piuttosto l'essere, e vuol dire una essenza, che raccolga in sè tutto quello, che può venire pensato sotto la ragione di essere, allora in questa si dovranno ammettere eziandio tutte quelle differenti attività: non certo nelle proprietà, in cui noi le troviamo nelle cose finite, ma in una maniera più alta. Così in luogo dell'attività procedente al di fuori, entra la libera onnipotenza del Creatore; in luogo della virtù vitale formatrice, la perfezione dell'essere divino per propria virtù; in luogo della sensazione e del pensiero discorsivo, la scienza divina. Ma se per essere s'intenda, non l'altissimo ed assoluto, sì in generale ciò, che è o può essere; allora non sarà uopo il pensare in esso tutte le perfezioni dei fenomeni, più di quello che sia il pensare tutte le perfezioni dell'essere. E di qui si vede altresì, come la filosofia dell' identità, da quel suo primo fondamento del non darsi, che un solo essere, cioè l'assoluto, fu condotta a quest'altro, che ogni essere si manifesti, non sola-

mente per questa o quell' attività, ma pel pensiero. Ora siccome il Günther oppone alla filosofia dell'identità, che dalla natura dell'essere non si può per nulla inferire la sua unicità; che piuttosto fuori dell'essere, che è per sè, e che però opera in maniera sua propria, si può dare un essere, che non è per sè, e quindi apparisce in maniera affatto diversa; siccome egli afferma, più oltre, che quantunque ogni essere divenga manifesto a sè, questa propria manifestazione tuttavia può riuscire molto diversa, e però, per ciascuna maniera diversa di propria manifestazione, si presuppone un diverso principio sì, che non tutte le maniere debbano valere per tutti i principii; così si può contro di lui, a giustificazione del comune concetto, osservare, che dalla natura dell' essere e del fenomeno neppure s'inferisce l'identità del pensiero e dell'essere; e che però dal dovere ogni essere apparire, non abbiamo affatto ragione di riconoscere solamente siccome essere quello, la cui attività inchiuda la vita e la coscienza. Quando dunque egli dice, contro dell'Hegel, che la natura può avere un vero essere, quantunque apprenda solamente e non pensi, e però conosce solo i fenomeni e non l'essenza (1); allora si può bene contro di lui affermare, che anche le cose inorganiche, quantunque operino solo al di fuori, e le organiche quantunque si formino senza sentirsi, possono tuttavia avere un vero essere; e questo, perchè eziandio la semplice esterna azione senza vita, e la vita senza sensazione, sono vere attività e veri fenomeni. Per ciò quando il Papst con grande sicurezza domanda: « Come mai una sostanza naturale è

(1) Ibid.

operante e destituta di coscienza? Può egli l'attività essere altro, che la vita? E la vita è egli altro, che la tendenza della sostanza a diventare consapevole a sè? » (1) Noi rispondiamo: Appunto perchè, in tutti i casi, la vita è più che il semplice operare, e la coscienza è più che il semplice vivere, si possono dare nella natura delle sostanze, le quali, senza coscienza, vivano, ed altre, che operino, senza vivere.

Pertanto finchè si considera solamente la natura dell'*essere* e dell'*attività,* per nulla ne segue, che ogni essere abbia la destinazione a diventare essere conscio; e perciò non si può questa affermazione far valere come un principio, la cui verità sia nota per se medesima.

773. Ma, a favore di quell'assioma, si reca, non solo il concetto di essere e di fenomeno, ma quello altresì di supposto o sussistente, e p rò di sostanza. Il perchè dal Papst la vita è dichiarata per la formazione da sè di ogni essere attuale e sussistente; e la coscienza di sè pel concepimento di quella, esprimendosi anchè più recisamente, quando dice: « Vivere è niente altro, che l'affermazione, cui una sostanza concepisce di sè stessa e per sè stessa, come di un reale sussistente; cioè non è altro, che la coscienza di sè » (2). Secondo ciò, la sussistenza, per la quale una cosa è sostanza, richiederebbe, che essa si affermasse da sè, cioè a dire fosse obbiettiva a sè. Il Cartesio fu biasimato di aver dato una spiegazione, secondo la quale Dio solamente sarebbe sostanza. Conciossiachè veramente il concetto di sostanza esprima una indipendenza

(1) I capi di Giano, pag. 101.
(2) Ibid. pag. 100.

d. ll' essere, egli si avvisò, solo colui essere, nel proprio senso, sostanza, il quale, nel suo essere, sotto tutti i rispetti, fosse indipendente. Ma invece di ciò, avrebbe dovuto esaminare di quale specie indipendenza sia inchiusa nel concetto di sostanza. Della stessa maniera procede la cosa riguardo alla sussistenza, che è data per l' indipendenza. Noi più sopra (n. 686) ascoltammo, insegnarsi da S. Tommaso, che quando l'essere sussistente *(per se stans)* importa altrettanto, che essere da sè, allora la sussistenza non si può affermare di altri, che di Dio, il quale non ha causa, ed è causa di tutto. Ma quando l'essere sussistente importa solo l'essere in sè e per sè, sicchè, per essere, la cosa non ha bisogno di un altro, come di soggetto, allora la sussistenza si avviene anche a ciò, che non è da sè: quantunque anche questo medesimo si avveri in molte diverse maniere. Nella maniera più alta, è sussistente lo spirito; poichè quello, che a lui dà la sua determinazione, e con essa la sua attualità, la forma, sussiste non in un altro, ma in sè stesso, e però la sua essenza è semplice; laddove la essenza del corpo consta di parti, le quali, solo nella loro unione, acquistano ciò, che alla sussistenza è richiesto; mercecchè per sè la materia manca di determinazione; e la forma di sussistenza. E noi già vedemmo, che S. Tommaso, appunto in quella più alta sussistenza, che lo spirito ha per la sua semplicità, trova la ragione, per la quale esso è conscio di sè stesso, ed è capace della propria certezza; ma dalla distinzione di parti (dalla materialità), la quale si deve trovare non meno nell'attività, che nella essenza della sostanza corporea, è chiaro, che questa, eziandio quando conosce,

tuttavia non conosce che fenomeni sia in sè, sia in altri (nn. 106 e segg.). Ora si domanda: Con quale diritto la scuola gunteriana afferma, che qualsivoglia essere sussistente debba avere la destinazione di arrivare almeno a questa imperfetta cognizione, ed incompiuta coscienza?

La sussistenza si avvera da che una essenza, non pure è fenomeno o parte di un altra, ma piuttosto sta per sè. Di qui, poichè il fenomeno corrisponde all'essere, noi possiamo inferire con ragione, che una essenza sussistente abbia eziandio un'attività per sè, e non sia meramente passiva; ma si può egli quinci conchiudere ancora, che essa debba eziandio diventare attiva a sè, per sè, od, ancora più chiaramente, oggetto di cognizione innanzi a sè? Per fermo, ciò non è in alcun modo posto nel concetto di sussistenza. Secondo l'Hegel, la manifestazione a sè, alla quale l' essere è destinato, non è ancora compiuta, quando il principio è divenuto subbietto ed oggetto; ma solo quando ha riconosciuto sè, come unità di entrambi, e con ciò è giunto alla coscienza di sè. Per contrario il Günther reca in mezzo le diverse maniere di manifestazioni a sè, le quali rispondono al diverso essere del principio. Un principio (dice egli), che può manifestarsi solamente in quanto si divide in parti, non può concepirsi in quella unità, che è trapassata nella divisione. Per un tale principio dunque la manifestazione a sè è da considerarsi, come compiuta, quando esso si è posto innanzi a sè nei suoi fenomeni e nei suoi particolareggiamenti (1). Ma quando il Günther, secondo ciò, afferma, contro l' Hegel, che

(1) Eurist. ed Era. pp. 162 e 181.

un principio (per la coscienza) può essere soggetto, senza avere la destinazione a diventare (per la coscienza di sè) soggetto in senso più alto, allora possiamo noi contro di lui affermare, che un principio, per la sua attività, può essere soggetto, cioè fondamento e sostegno dei fenomeni, senza essere destinato a divenire altresì, per la conoscenza dei proprii fenomeni, soggetto consciente.

774. Nondimeno replica il Günther: « Un puro obbiettivo altrettanto, che un puro soggettivo è un vuoto astratto, e però senza verità. Parimenti ciò, che è morto è una formale contraddizione di ciò, che è vivo, e come tale non è nulla di reale » (1). Puro obbiettivo, secondo il linguaggio usato dalla filosofia d'identità, è ciò, che è conosciuto senza conoscere, e puro soggettivo è ciò, che conosce senza essere conosciuto (intendi da se stesso). Il tenere l'uno o l'altro per reale sarebbe dunque quello sbaglio appunto, del quale, in sentenza del Günther, si fece rea l'antica filosofia perpetuamente; trattando cioè quello, che il pensiero separa per l'astrazione, come realità obbiettiva nella medesima separazione (n. 540). Noi separiamo nel nostro pensiero l'essenza dai fenomeni, e collochiamo gli uni di rincontro all'altra; ma si errerebbe quando si ammettesse altresì, darsi nella realità una essenza senza fenomeni, od un fenomeno senza essenza; e però dobbiamo anche in Dio pensare qualche cosa, che corrisponda al concetto di essenza, e qualche cosa, che al concetto di fenomeno: cioè a dire l'attività. Ora, quantunque nella creatura essenza ed attività (essere e fenomeno) non s'iden-

(1) Ibid. pag. 177.

tificano, come in Dio, tuttavolta esse non possono per questo esistere l'una separata dall'altra: nulla può darsi, che sia nuda essenza, e nulla, che nudo fenomeno. Ma possiamo noi stabilire lo stesso pel puro obbiettivo e pel puro soggettivo? Egli non si può dare alcun conoscente, che non sia, in qualche modo, conscio di sè, e per conseguente conosciuto da sè stesso; ma forsechè non può darsi neppure nulla, che sia conosciuto senza conoscere? Quando l'essere destituto di vita e di coscienza varrà altrettanto, che essere destituto di fenomeni e di attività, allora, ma solamente allora, l'affermazione sarà ragionevole. Anch'essa dunque si appoggia affatto sopra la sentenza, che l'apparire di qualsivoglia essere sia il pensare, o piuttosto quella è un diverso modo di esprimere questa. E però di nuovo conchiudiamo: Se il Günther sostiene, contro l'Hegel, che l'unità dell'essere è un supposto senza fondamento, e però potersi dare un principio, il quale conosca, senza conoscere sè stesso (secondo l'essenza), l'antica scuola potrà opporgli, che l'identità dell'essere e del pensiero è un concetto arbitrario; e che però può ben darsi un essere, che abbia la sua propria attività (sia operante da sè), senza che, per questo, debba avere eziandio la conoscenza di sè.

775. Frattanto il Günther, nel luogo medesimo, di cui parliamo, sembra produrre un argomento per la sua sentenza. Egli tratta dell'azione scambievole tra l'anima ed il corpo. Gli avversarii panteisti tengono per inesplicabile questo punto nella opinione, che il corpo e l'anima siano distinte sostanze; in quanto essi, anche a rispetto dell'azione scambievole tra le

sostanze naturali, non si avvisano poterla concepire altrimenti, che facendo queste essere parti e membra di una medesima sostanza, sicchè questa opererebbe in quelle sopra di se medesima. Ora il Günther concede, che le nature insensate possono operare sopra le sensate per questo, che le une come le altre sono particolareggiamenti di una medesima natura sostanza; ma di ciò non trova il motivo nell' operare, che fa essa sostanza in se medesima; poichè quando essa dalla unità è venuta alla moltiplicità, non può più offerirsi come numericamente una: ma la trova piuttosto in questo, che, in conseguenza di quella relazione al principio della natura, il privo di senso non è a chiamarsi ancora privo di vita, nè cosa morta, nè puro obbiettivo. Perciocchè, come noi già vedemmo, l' inorganico è pel Günther la sostanza natura nella sua estrinsecazione; ma questa medesima è attività vitale, siccome quella, che è proceduta dalla tendenza ad internarsi (n. 665). Se dunque questa unità del principio nelle sostanze naturali, acciocchè operino in sè, è necessaria solamente, perchè, in altra maniera, le cose prive di senso sarebbero ancora prive di vita e puramente obbiettive; ne segue, che anche tra sostanze diverse nelle qualità, come sono il corpo e l' anima, è possibile una reale relazione (cioè l'azione scambievole), in quanto si trovano solo sotto una categoria del vivente e del conscio; cioè solo in quanto anche il corpo, considerato per sè, ha vita e coscienza (1). Altrove ancora ragiona il Günther nella

(1) Il medesimo pensiero è espresso brevemente dal Papst così « Una natura essenzialmente priva di coscienza starebbe eternamente inavvertita accanto allo spirito, e per questo sarebbe come non fosse;

stessa maniera: Ciò, che può avere commercio con un altro, non ha uopo di avere un unico essere con questo: basta che, secondo la forma, gli sia somigliante. Ora la forma di tutto l'essere è la coscienza.

È manifesto, che la scambievole azione, di cui è parola, tra l'anima ed il corpo, non potrebbe aver luogo, quando il corpo non fosse vivificato; ma noi, a suo luogo, noteremo, che non per questo il corpo deve avere un principio vitale a lui proprio; anzi, in tale supposizione, quel commercio, anche tra il corpo avvivato e l'anima, sarebbe impossibile. Quì noi domandiamo: Come mai tuttavia il Günther, nella sua opinione, trova inconcepibile, che un corpo, senza vita e senza senso, operi sopra di un altro avvivato? Non pure quando le sostanze naturali siano fenomeni di una medesima sostanza, ma eziandio quando sussistano ciascuna per sè, è tuttavia la differenza tra corpo vivo e non vivo, senza paragone, minore di quella, che corre tra lo spirito ed il corpo vivo. Perciocchè i corpi organici hanno cogl' inorganici comune il fondamento materiale; e però quelli possono ricevere questi in loro, anche secondo la sostanza, e, spenta che in essi sia la forza vitale, diventano inorganici. Di quì si dice con ragione, che le sostanze naturali, benchè siano diverse nel loro essere specifico, formano nondimeno un genere, nel reale e fisico senso della parola; laddove lo spirito ed il corpo, secondo tutto intero il loro essere, sono

val quanto dire, perchè essa non è pensante, non sarebbe neppure pensabile. Perciocchè quello, che deve venire nella cognizione dello spirito, deve entrare in commercio vivo collo spirito stesso: cioè deve vivere. » *I Capi di Giano, pag.* 100.

così diversi tra loro, che solo secondo il concetto possono venire collocati sotto un medesimo genere (n. 143). Che dunque tra le sostanze naturali, con quell' attinenza e con quel commercio, che hanno tra loro nell' essere, abbia eziandio luogo un commercio nelle azioni e nelle passioni, a questo per fermo si richiederà molto meno, che a fare giungere un prodotto vivo della natura ad una comunicazione vitale con una sostanza spirituale. Ora per qual ragione si avvisa il Günther, che, ad onta di tutto ciò, è possibile tra il corpo e lo spirito dell' uomo quella reale relazione, che ha per conseguenza questo commercio? Perchè cioè il corpo avvivato e sensitivo è collocato collo spirito sotto una stessa categoria: sotto quella della coscienza. Ma forsechè non si trova altresì, pei corpi vivi e non vivi, una categoria comune: quella cioè dell' attivo? Se dunque deve bastare, perchè il corpo operi sopra lo spirito, che questo come quello abbia vita e coscienza, tuttochè in modo affatto diverso; come non dovrà bastare, perchè un insensato operi sopra un sensato, che quello come questo abbiano l' attività? Soprattutto potendosi affermare, che, tra l' attività, di cui una sostanza naturale insensata è capace, e l' apprensione sensitiva, la distanza è molto minore, che non tra la sensazione e la coscienza delle sostanze naturali da una parte, ed il pensiero e la coscienza di sè dello spirito dall' altra; e ciò per la ragione, che qualunque attività della sostanza naturale, anche quella del sentire, si eseguisce in soggetto materiale, e quindi, secondo la sua essenza, differisce dall' attività dello spirito altrettanto, che l' essere, dal quale essa pullula: dall' essere cioè dello spirito.

776. Ma, per venire anche più al fondo della cosa, per quale ragione non potrà il *materiale* operare sopra dell' *immateriale?* Perchè (si risponde) il materiale non può nulla operare, che non sia materiale, e l' immateriale non può nulla in sè ricevere, che immateriale non sia. Che un paziente non possa accogliere alcun effetto, che non risponda alla propria sua natura, ciò è manifesto per sè; ma che eziandio ciò, che una sostanza deve operare in un' altra, debba corrispondere all' essere dell' operante, ciò si dimostra dal costituire questo essere il fondamento di quell' effetto. Ciò non impedisce, che una sostanza di specie più alta operi in un' altra, che sia collocata in grado inferiore. Perciocchè quantunque gli effetti, da quella prima prodotti, non si trovino in questa nel modo stesso, onde sono nell' agente, può tuttavia essa contenerli in modo più alto; e ciò basta, perchè siano fondamento degli effetti nell' altra. Può, per esempio, lo spirito muovere il corpo, operando per guisa, che questo si trovi presente ora in uno, ora in un altro luogo, perchè anche la sua presenza non è legata ad un luogo, ed esso altresì è capace, certo in maniera affatto diversa, di moto. Ma bene sèguita che una sostanza non può produrre in un' altra nulla, che in lei medesima o al tutto non sia, o sia in maniera diversa e propriamente più bassa. Perciocchè dunque secondo ciò, il corpo non può produrre cosa, che non sia corporea, nè lo spirito ricevere in sè cosa, che non sia spirituale, ed il corporeo dallo spirituale essenzialmente si diversifica, ne sèguita, che quantunque lo spirito possa operare sul corpo, il corpo nondimeno non può sullo spirito.

Un'altro fondamento giace in ciò, che testè fu detto, che cioè qualunque operazione del corpo si eseguisce in soggetto materiale. Ora che vale egli cotesto? La forza, per la quale un corpo è attivo, non opera per sè solamente, ma nella sua unione col corpo stesso; perciocchè se essa operasse senza del corpo, dovrebb'essere concepita dal pensiero, come una sostanza spirituale, la quale, quantunque congiunta al corpo, potrebbe tuttavia essere senza di quello; nella quale supposizione non sarebbe attivo il corpo, ma un'altra cosa in esso. Ora se l'agente è corpo, dovrà altresì l'attività, come il corpo stesso, avere quantità ed estensione. Poichè dunque una tale operazione non può essere ricevuta in un semplice, sarà impossibile, che una sostanza spirituale sia passiva, a rispetto di una corporea E si aggiunga, che ad una tale azione è sempremai necessario un contatto, il quale, tra un semplice ed un esteso, non può aver luogo (1).

Appunto da questi motivi, che convincono la impossibilità, che il corpo produca alterazioni nello spirito, leggermente si concepisce, che i corpi, per contrario, possono avere tra di loro uno scambio di azioni e di passioni. È primamente, si trova in tutti la condizione, che pocanzi dicemmo richiedersi ad un siffatto scambio, la quantità e l'estensione. Ma, oltre a ciò, può tuttavia essere necessario, che l'un corpo sia suscettivo di ciò, che un'altro è in condizione di cagionare in lui. Ora che si dia in generale una siffatta suscettività, ciò non può certo offerire alcuna

(1) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 56. In l. 1. de Generatione l. 19.

difficoltà. Ma perciocchè, più oltre ancora, i perfettissimi corpi non si divariano dagl' imperfettissimi secondo l' intera loro essenza, si concepirà il motivo, pel quale anche i corpi organici possano avere suscettività per quello, che viene operato dagli inorganici. Sebbene il loro essere sia vita, questa nondimeno ha in essi un sustrato materiale, mediante il quale ha un' attinenza coll' essere delle cose non vive. Come i primi, per questo, hanno molte proprietà comuni colle, seconde, potranno essere ancora suscettivi degli effetti, che non si levano sopra la sfera degli inorganici. Questo pertanto è il motivo, pel quale il fuoco, esempligrazia, brucia ugualmente un corpo vivo ed un non vivo; e per trovare concepibili somiglianti effetti, non vi è alcun bisogno di considerare le cose vive e le non vive, come fenomeni o minuzzoli di una medesima sostanza, sia che essa conservi, sia che perda la sua unità nella partizione.

Si dirà forse, in contrario, non trattarsi quì di un tal puro operare materiale; la difficoltà consistere nello spiegare, come *ciò, che non vive,* operi sopra il sensato, sicchè quello a questo si *renda manifesto.* Ma intorno a ciò è da riflettere, che l' apprensione non presuppone tanto nell' oggetto una speciale maniera di operare, quanto piuttosto nell' apprendente una speciale maniera di patire. Il fuoco, per tornare al medesimo esempio, dalla parte sua, opera sopra il corpo vivo niente altrimenti, che sopra il non vivo; che dunque il primo non pure divenga caldo, ma senta il caldo, ciò non può avere la cagione, che nel darsi in esso una facoltà di ricevere, oltre al caldo, anche quella impressione, per la quale il caldo è sentito. Ma quando

quella è indicata, come una facoltà a patire, è pure questa passione qualche cosa, che perfeziona, ed oltre a ciò, non viene in atto, senza l'attività del paziente (n. 700). Ora poichè la virtù conoscitiva sensibile è organica, e, siccome tale, dipende dalle alterazioni patite dall'organo; per ispiegare l'apprensione dalla parte dell'oggetto egli basta, che questo possa operare sopra dell'organo: il che, essendo corporeo l'organo, secondo il detto, non può soggiacere a difficoltà di sorta.

777. Ma siccome il Günther tiene per inesplicabili i dati della esperienza, senza ammettere una sostanza natura tendente verso la coscienza; così crede altresì di non potere concepire l'origine del mondo da Dio, senza quella medesima supposizione. Egli è un pensiero capitale della speculazione gunteriana, la creatura essere un rovescio di Dio, un Dio contrapposto, e però appunto un *non Dio* (1); questa opposizione poi è peculiarmente considerata da lui per rispetto alla Trinità. «Essenza e forma nell'essere assoluto (dice egli) stanno, coll'essenza e colla forma nell'essere relativo, in *relazione inversa*. Dio è *unità secondo la sua essenza*, è *Trinità* secondo la sua forma essenziale. Ma la creatura del mondo (la totalità del relativo) è trinità nella sostanzialità, cioè spirito, natura ed umanità; ed è unità nella forma o nell'accidente, poichè qualunque principio, nelle tre regioni dell'universo, viene alla *manifestazione di sè a sè*, per mezzo del Dualismo delle forze fondamentali, e della loro scambievole azione; quantunque il *risultato* di ciò, il *pen-*

(1) Proped. Vol. I. pag. 117.

siero, la *coscienza*, sempremai (cioè in tutti e tre) sia un altro, come *l'essere stesso* » (1).

Noi abbiamo, in altre occasioni, riconosciuta la verità, che il mondo è, al tempo stesso, contrapposto ed immagine della Divinità; e volentieri vogliamo quì ravvisare un merito del Günther nell' avere, proprio nel nostro tempo, messo in mostra così risolutamente questo pensiero. In tutti i tempi, grandi pensatori cristiani avevano presentato cotesto doppio paragone, con ispeciale riguardo alla divina Trinità; ed avevano ricercate le vestigia o le analogie di questo Mistero, come nell' universale della creazione, così nelle singole creature. Ma noi non possiamo tuttavia approvare ciò, che il Günther dice, intorno alla relazione inversa dell' essenza e della forma. Per forma egli intende, come si vede, la maniera, onde l' essere si fa attuoso. Ora egli medesimo torna spesso sopra la tesi, che quella maniera deve rispondere alla natura dell'essere, e per conseguenza all'essenza; e proprio sopra di ciò stabilisce, con tutta ragione, la ripugnanza del Panteismo così: Poichè la maniera, onde la natura viene alla manifestazione di sè, è sostanzialmente diversa dalla maniera, onde vi viene lo spirito, l'essere della natura si dovrà sostanzialmente diversificare dall' essere dello spirito. Ma se questa conchiusione è giusta, come con essa non sarà altresì dimostrato, che lo spirito, la natura e l' uomo sono tanto somiglianti e tanto differenti nella essenza e nell' essere, quanto nella forma e nella coscienza? Lo stesso Günther, nel luogo quì citato, aggiunge, che tuttavolta

(1) Ibid. Vedi pure *Euri. ed Era.* pag. 211. (sopra n. 510).

il pensiero o la coscienza, al quale ed alla quale ognuno dei tre principii arriva, nella manifestazione di sè, pel Dualismo delle forze fondamentali e della loro scambievole azione, è diverso in ciascuno, come l'essere stesso. Ora egli non negherà certamente, che anche le forze fondamentali e la loro scambievole azione, e con ciò la manifestazione di sè in ciascuna cosa, come l' essere stesso, siano diverse. Ma se ciò, eziandio la forma sarà diversa, e se i tre principii, ad onta di questa differenza, convengono nella forma, perchè tutti arrivano ad una qualche manifestazione di sè; così dovranno convenire parimenti eziandio nella essenza, siccome in quella, per la quale hanno la destinazione, e quindi la capacità alla manifestazione di sè a sè.

Così va pure la cosa per ciò, che il Günther soggiunge, intorno alla somiglianza e dissomiglianza, che corre tra la creatura ed il Creatore. « Se la creatura (dice egli), in quanto tale, può non avere comune con Dio la essenza di Dio, deve tuttavia, nella *diversità della essenza,* avere comune con lui la forma (il *modus existendi*). E noi ripigliamo, la creatura non avere con Dio comune ciò, che il Günther chiama forma, cioè l' attività o la coscienza più di quello, che abbia comune l' essenza. Ma se, ciò non ostante, dallo avere essa altresì una coscienza, è chiamata con ragione immagine di Dio, si dovrà riconoscere un siffatto privilegio anche nella sua essenza, secondo la quale è vero essere della sostanza, e però dell' attività. Come poi, affine di tenere lungi qualunque specie di Panteismo, è necessario considerare nella creatura non solo la somiglianza, che essa ha col Creatore, ma altrettanto accuratamente la opposizione, che

forma a rispetto di lui; così, al medesimo intendimento, non è meno necessario l'affermare cotesta sostanzialità dell'essere creato.

778. Quantunque poi la creazione non possa essere considerata, come controtipo della divina Trinità, nella maniera proposta dal Günther; è nondimeno fondato nella natura delle cose, ed al tutto appropriato al modo cristiano di pensare, il considerare le tre specie di sostanze, da cui è costituito il mondo, per rispetto alla tesi, all'antitesi ed alla sintesi (n. 510.). Al regno degli spiriti è contrapposto, per la sua materialità, il mondo corporeo, e l'uomo congiunge in sè la natura spirituale e la corporea. Ma forsechè una tale maniera di considerare le cose ci obbliga a pensare, il mondo corporeo essere una sostanza? Nel regno degli spiriti noi abbiamo una moltiplicità di sostanze, e parimenti nel genere umano; per qual ragione dunque non la dovremmo ammettere nel mondo corporeo? Si vuole veramente determinare quella relazione di tesi, antitesi e sintesi, secondo la coscienza degl'esseri mondiali; ma alla universalità della natura non si può attribuire una coscienza, se quella non sia fenomeno di un principio; e nondimeno l'universalità della natura, non una specie sola di sostanze naturali, deve costituire l'antitesi collo spirito. Intanto appunto in ciò è la quistione; se cioè quella opposizione, che, in ogni caso, si deve offerire, come nei fenomeni, così nell'essere, sorga per la diversità della coscienza. Lo spirito, l'uomo, le cose naturali convengono in questo, che sono sostanze, e siccome tali, sono abili, per mezzo della loro attività, a mostrarsi; ma, nella diversa maniera della loro attività, si ma-

nifesta quella diversità della essenza, per la quale essi costituiscono la relazione, di cui parliamo. Il puro spirito non ha altra attività, che immateriale, e propriamente il puro pensiero intellettuale, ed una volontà corrispondente a quello. Per contrario, tutti e singoli i fenomeni delle sostanze naturali non hanno, che un' attività materiale: anche le più perfette tra loro non possono operare, che nell' organo corporeo e col mezzo di quello; e però la cognizione e l'appetito, a cui queste pervengono, è sempre materiale. Ma l' uomo opera in ambedue le maniere, in quanto le più alte facoltà dell' anima operano con iscioltezza, cioè non in organi corporei: le inferiori sono legate a questi. Per siffatto paragone, tenendo saldo il concetto di fenomeno e di attività, quella relazione di tesi, antitesi e sintesi ci si presenta in modo perfettissimo; perciocchè in tutti gli spiriti troviamo un operare immateriale; nelle sostanze naturali, un materiale; nell' uomo, entrambi. Secondo ciò, anche questa considerazione dell' universo potrebbe giustificare l'opinione del principio della natura, allora solamente, quando si presupponesse, che tutte le attività sono coscienza, o tendenza a quella.

779. Ed acciocchè venga ancora in maggior luce come questa teorica della sostanza natura si appoggia, in tutto e per tutto, sopra l' arbitraria supposizione dell' Hegel, non vogliamo preterire un' altra maniera ancora, onde il Günther si argomenta di raccomandarla. Quando (dice egli) non si riconosce alcuna propria coscienza nella natura, si viene nella necessità di considerare, coi Panteisti, lo spirito, come il soggetto, che siasi contropposto la natura, quale il suo

altro Io. Parlando della filosofia naturale del Cartesio, propone questo pensiero così: « Egli non si può negare impunemente ad alcune formazioni naturali qualunque pensiero, senza rendere avversa al medesimo principio, ogni formazione di pensiero, ed ogni suggettività, come il fiore del suo svolgimento vitale, e senza medesimamente infarcirle esclusivamente nello spirito. » Quì dunque l'esistenza di un principio naturale, di cui le sostanze naturali sono formazioni, è ammesso, senza più, siccome certo. Nondimeno o che diasi, o che non diasi questo principio, rimane sempre vero, che, secondo la sentenza del Cartesio, la vita e la conoscenza furono solamente allo spirito attribuite. Il Günther pertanto sèguita scrivendo: « Ma se una volta si è andato così oltre, si deve altresì concepire lo spirito, come la soggettività della natura; cioè l'uno e l'altra sono appresi come i due coefficienti, e però come parti inseparabili dell'universo. » Ma perchè ciò? Per nessun altro motivo, che per l'addotto dallo stesso Günther più sopra; cioè non potersi dare nulla di puro obbiettivo; nessun essere, che sia solamente conosciuto, ma che non conosca. Perciocchè se è così, ne segue, che la natura quando non ha propria coscienza, non abbia neppure proprio essere, e sia niente altro, che fenomeno dello spirito. Ora noi non neghiamo certamente, che il Cartesio, colle sua stravolta opinione, può menare ed abbia menato a molti errori ed al medesimo Panteismo; tuttavolta questa via breve e comoda al Panteismo stesso, indicata dal Günther, è aperta solamente per coloro, i quali, insieme con lui, hanno innanzi fatto omaggio all' *immortale pensiero* dell'Hegel. Ma come da lui si

deduce da questo pensiero la confutazione della dottrina cartesiana, che non si dia alcuna coscienza nella natura; così pure si appoggia nel medesimo tutto quello, che egli reca per la sua opinione, che tutta la natura sia una sostanza tendente ad acquistare la coscienza di sè. Ma noi, dalle cose esposte, crediamo dover tenere quel pensiero per un presupposto, pel quale nulla ci dà diritto, tanto è lungi che il discorso ci costringa ad abbracciarlo.

780. Ma forse contro l'una sostanza natura non si può opporre altro, che l'essere essa senza alcun fondamento, od averlo solo in un presupposto arbitrario? Non si potrebbe dimostrare, che l'ammettere un siffatto principio della natura, è in se stesso erroneo, e conduce necessariamente all'errore? Forse a tale proposito si potrebbe osservare, che la sostanza natura, per potere generare da sè tutte le formazioni, per le quali deve primamente venire al pensiero, dovrebbe essere di già pensante e conscia. Ma questa replica fu prevenuta dal Günther. Egli nega la tesi generale, non darsi tendenza senza cognizione della possibilità della cosa, a cui si tende; e ne inferisce, che dunque anche la tendenza al sapere non inchiude necessariamente la conoscenza, che il sapere sia possibile. Un conato od un istinto verso il sapere deve certo essere riconosciuto. Ma a quello, nella natura, non deve andare innanzi alcuna specie di conoscenza o di sapere. Altrimenti va la cosa per lo spirito umano. Come prima l'attività di questo è desta, subentra tosto in lui altresì la coscienza, in quanto il conoscersi è la sua vita originaria. Ma la natura, la quale, per venire a sè, prima deve uscire da sè,

ossia deve esternarsi, prima di qualunque sapere, ha una tendenza al sapere. Che in lei si costituisca cotesta tendenza, ciò ha il suo fondamento nella originaria destinazione di ogni essere a diventare essere conscio; che poi in lei la tendenza vada innanzi a qualunque sapere; che essa possa essere attiva, ed anche vivere, senza conoscere; ciò si deriva dalla destinazione a lei propria ad arrivare, per mezzo della estrinsecazione di sè, all'internamento in sè. « Quindi della natura si può, senz'altro, dire, che essa è sospinta al pensiero; che la sua vita, dall' infimo grado della sua esistenza (nella sua estrinsecazione), sta sotto un istinto verso la coscienza, il quale essa anche, nei gradi più alti di quella (internandosi), in parte raggiunge, finchè non ne raccolga tutti gli stadii in un *foco*, che si avvera nell' uomo, come nell' ultimo grado del suo organamento. La natura dunque vive o è vivente, senza che pensi » (1).

Questa giustificazione deve tanto più essere trovata concludente, quanto che essa, da tutto ciò, che sopra fu detto, intorno alla finalità della natura, riceve la sua confermazione. Se non si dà alcuna tendenza, senza che dal soggetto tendente sia conosciuta, non se ne darà affatto alcuna nella natura inorganica, e nella organica non avrà luogo prima, che in lei la vita sensitiva non siasi desta. Ma l' esperienza c' insegna precisamente il contrario. L' attività, per la

(1) Eurist. ed Era pag. 42. Veramente l' autore in questo luogo non risponde alla obbiezione, di cui noi quì parliamo, ma mira piuttosto a confutare una teorica del Weisse. Noi nondimeno non crediamo di averlo franteso, considerando ciò, che egli quì dice, come difesa della sua dottrina della sostanza natura.

quale la virtù plastica fa del seme l'embrione, ed il principio vitale forma questo in un corpo, in ogni sua parte perfetto, è appunto quella, che si manifesta in modo specialissimo siccome finalità: pure prima che sia compiuto il corpo, non vi può entrare la cognizione sensitiva. Ora l'istinto, che governa codesta attività, dev'essere tuttavia riguardato, come istinto o tendenza verso questa cognizione. Imperocchè la sensitiva attività vitale è lo scopo di ogni attività formatrice, che a quella va innanzi. Si dà dunque effettualmente in natura una tendenza alla cognizione, ed alla coscienza prima di qualunque cognizione, e si dànno principii, i quali, per effetto di quella tendenza, a maniera d'istinto, si formano in corpo coi suoi organi, per arrivare in essi alla conoscenza. Così, quando noi consideriamo soltanto ciò, si rende concepibile una universale sostanza natura, la quale, in forza della destinazione alla coscienza, ha quell'istinto, di cui parla il Günther, e la quale, spinta da quello, forma organicamente sè stessa, cominciando dai corpi più imperfetti, e progredendo a sempre più perfette formazioni, finchè, nei prodotti animali, non pervenga alla vita sensitiva ed alla coscienza.

781. Nondimeno questo paragone appunto ci conduce ad un'altra difficoltà, per la quale potrebbe riuscire malagevole trovare nel Günther una risposta, che valga. Siccome la formazione del corpo organico non può concepirsi senza la finalità, così non può neppure concepirsi senza l'unità del principio formatore. Ora il Günther inculca espressamente, che il principio naturale, pel differenziamento, ha perduto, colla originaria indeterminazione, eziandio la sua reale unità

numerica; nel che per lui riposa la confutazione del Panteismo. Perciocchè, non esistendo più il principio naturale in quella sua unità, non può neppure apprenderla, nè pervenire alla conoscenza di sè; e per ciò neppure può sollevarsi, come la dottrina panteistica deve affermare, allo spirito nell' uomo. Frattanto la sostanza natura deve pure conservare una certa unità: e quantunque essa non si offra più come uno numerico o monade; nondimeno è (ci disse sopra il Günther) l' uno nel moltiplice, la formale unità nella reale moltiplicità. Noi dobbiamo investigare una più precisa spiegazione di cotesta unità, affine di giudicare, se da lei si possa concepire la formazione del mondo corporeo, per quell' unico principio della natura, ossia per la sostanza natura. Il Günther dunque ragiona così : Al pensare, la cui contenenza è l' universale, ossia al pensiero formativo del concetto, deve corrispondere un principio, che, quanto al suo essere, sia universale, veduto che esso in quell'attività, che forma i concetti, compie la manifestazione di sè medesimo. Nella formazione dei concetti, ossia nel *formale* universale, si rivela un *reale* universale.

Di qui si fanno palesi due cose. La prima, che il soggetto formante il concetto, perchè individuo, come tale, non è il reale universale, ma che piuttosto esso, come ogni individuo, è compreso nella totalità di quell' universale. L' altra cosa è, che a questa totalità appartengono non i soli esseri della natura, dotati del senso, ma eziandio gli altri, che a quelli si riferiscono come oggetti, e porgono il materiale all' attività formatrice dei concetti: cosicchè queste due regioni degli individui, sensati e non sensati, costi-

tuiscono la totalità del reale universale. Questo è in entrambi, e di entrambi l' unico principio, e siccome tale l' anima di ogni individuo delle due regioni. Di più, come principio o fondamento reale, esso è ancora il vero e proprio essere in ambedue: quindi le due regioni non si devono opporre come l' essere e l' apparire; ma tanto l' una, quanto l' altra non è, che l' apparenza del comune principio, dal quale sono contenute insieme. Questo principio è dunque entrato nella opposizione con sè stesso, e precisamente in questa della esistenza senza conoscenza, e con conoscenza. Essendo poi ambedue queste forme di esistenza sue produzioni, la prima è da considerare, come quella, nella quale il principio si estrinseca, l' altra come quella, nella quale s' interna. Quest' internamento comincia negli esseri dotati di qualsiasi senso; e nell' uomo, in quanto è una produzione della natura, raggiunge la sua cima per la formazione del concetto, ossia del universale formale.

Ma l' universale formale, siccome supremo concetto, ha un doppio lato. Imperocchè il suo contenuto in pari tempo è: *qualche cosa, (aliquid)* e *nulla;* poichè è nulla di ciò, che nelle due sfere della natura esiste: vale a dire non è alcuna cosa determinata. In quanto dunque l' universale formale è il concetto di *qualche cosa*, esso dovrebbe essere riferito all' universale reale, come all' unico e comune essere di tutte le cose naturali; ed in quanto il suo contenuto è *nulla*, dovrebbe venire riferito al medesimo universale reale, quale prima di quella sua determinazione necessariamente si presuppone, cioè qual essere indeterminato, che non è ancor alcuna cosa, ma

tuttavia è destinato a divenire tutte le cose (della natura). Se non che questa duplice relazione del concetto da nessuno individuo naturale, ma solamente nell' uomo dallo spirito può essere effettuata; e quindi è, che la natura, sebbene abbia una qualche conoscenza dei suoi fenomeni, mai tuttavia non giunge alla conoscenza del suo essere (1).

Quando il Günther, in questo ed in altri luoghi, restringe l' universalità dell' essere alla natura, esso con ciò ha pronunciato essere vero solamente delle cose della natura e della così detta natura sostanza, quello, che nella speculazione panteistica è asserito della relazione tra tutte le cose finite e la sostanza assoluta; val quanto dire solo alla natura soggiacere per fondamento un essere, il quale, per la sua attività o manifestazione a sè, si particolareggia in generi, specie ed individui. In ciò dunque dimora anche il pensiero, sul quale torna spesso il Günther, che la filosofia dell' identità, in contraddizione col suo proprio metodo, fa salire il principio naturale, pel particolareggiarsi, fino allo spirito. Ma si domanda se il Günther non avrebbe fatto meglio a cercarne nel metodo stesso l' intima contraddizione. Perciocchè noi portiamo opinione, che la dottrina, intorno al particolareggiamento dell' universale, non cessa di essere erronea dal venire ristretta alla natura; e quando il Günther l' ha una volta ammessa, non ha ragione di negare, che essa possa procedere fino allo spirito.

782. Per ispiegarci anche meglio sopra di ciò, dobbiamo ricordare la distinzione dell' universale, (n.150). L' universalità del concetto consiste nel trovarsi o po-

(1) Eur. ed Her. pag. 361.

tersi trovare la sua contenenza in più cose; e questo è ciò, che il Günther chiama il *formale universale*. Del *formale reale* può darsi una doppia spiegazione, secondo che diversamente si pensa, intorno alla verità obbiettiva del concetto universale. Il Realismo moderato afferma, che l'universalità conviene alle cose, non quali esse sono in sè, ma quali sono nella mente pensante; e però colloca la realtà dell' universale in questo, che la contenenza del concetto, l'essenza, è o può essere multiplicata nell' attualità. L' unità *qualitativa* (la somiglianza specifica) *delle cose* è *il fondamento della unità numerica del concetto*. Ma il Realismo esagerato vuole trovare l' universalità nelle cose, prescindendo dal nostro pensiero; e però afferma, che, in tutte le cose singolari della stessa specie, l' essenza, secondo il numero, sia la stessa, e che quindi essa non in sè, ma piuttosto secondo i suoi fenomeni sia multiplicata, presentandosi in diverse maniere negl' individui. In questa teorica dunque il reale universale non è l' essenza, in quanto può essere multiplicata, cioè posta più volte; ma piuttosto è l' essenza numericamente una, la quale giace a fondamento di molte cose, come il proprio essere al fenomeno individuale. Ora la filosofia dell' identità stende quest' affermazione fino all' altissimo genere, e viene a quell' essere universale, che in tutte le cose dev' essere la propria essenza.

Nondimeno, nella maniera panteistica di considerare il mondo, vi è da distinguere un altro capo. Oltre alla universalità del concetto ed a quella dell' essere, si dà altresì l' *universalità della cagione;* la quale universalità consiste nell' essere uno causa di molti. Ora può la cagione produrre il suo effetto in sè e fuori

di sè; e quindi la sostanza però, che offre moltiplici fenomeni, può essere indicata come universale cagione di questi. Pertanto il particolareggiamento dell' universale, di cui tanto si parla nella nuova filosofia, presuppone, che l' universale, che sarebbe il vero essere di tutte le cose, sia cagione a modo di sostanza. Perciocchè il particolareggiamento avviene appunto per questo, che siccome noi dall' altissimo concetto discendiamo ai generi, alle specie, agl' individui, mediante progressive determinazioni; ancora così, l' essere che originariamente è indeterminato, pone in sè stesso le determinazioni, per le quali i generi e le specie si differenziano, e gl' individui entrano nella esistenza, come cose di specie determinate, facendosi così ogni cosa, essendo in ogni cosa un essere ed una essenza in moltiplice manifestazione. In questa specolazione adunque l' universale del concetto dell' essere e della cagione sarebbe tutt' uno: giacchè l' essere universale, il quale è la contenenza del concetto altissimo, viene preso per la essenza e per la cagione di tutte le cose.

783. Passiamo ora ad esaminare la dottrina del Günther. La sostanza natura, com' egli stesso dichiara (1), è, nella sua originaria indeterminazione, un astratto, che è insieme concreto; un concreto, che insieme è astratto. Essa è un concreto, perchè è un reale numericamente uno: la monade; è insieme un astratto, perchè non è ancora alcuna cosa naturale determinata: non minerale, non pianta, non bruto. Frattanto, in questa indeterminazione, essa ha tuttavia la destinazione a diventare tutto questo, o, come

(1) Eurist. ed Era. pag. 150.

parla il Günther (1), di divenire il reale (reale uno) nella relativa universalità della natura; e certo dobbiamo tuttavia aggiungere: a diventare per la sua attività, e quindi a farsi tutto ciò. E quantunque, secondo lui, per cominciare la manifestazione di sè, essa dev' essere destata per un influsso esterno; nondimeno una volta che sia desta alla vita, è essa medesima, la quale, per progredienti generazioni, si determina a quella moltiplice universalità. La deve dunque essere un principio, il quale, nella sua indeterminazione, secondo le facoltà passive non meno, che attive, contenga l' intera ricchezza, che ci si spiega innanzi dalla natura. Con ciò noi abbiamo quì eziandio un universale, non pure come essere, ma altresì come cagione, e che, appunto per questo, viene chiamato ancora *principio reale.*

Or quì pria di tutto ci si presenta la quistione, se un tale concreto, che insieme dev' essere astratto, sia pensabile. Alla fine del luogo, riferito qui sopra nella sua integrità, il Günther dice, la contenenza dell' altissimo concetto, nella sua indeterminazione, essere « un certo che » (intendi nella natura, e però cosa naturale); « ma insieme essere il nulla, perchè è nulla di tutto ciò, che si trova in ciascuna di ambedue le sfere della natura »: e però nessuna cosa naturale di questa o di quella specie. Ora quando egli soggiunge, che questo concetto deve venire riferito al principio naturale, secondo che questo è presupposto siccome monade, ciò non deve certamente significare, che il primo principio della natura sia pensato per

(1) V. i luoghi citati di sopra n. 780.

quel concetto. Perciocchè il pensiero, che concepisce, apprende, secondo il Günther (n. 84), solo l' universale dei fenomeni, non l' essere, come principio di questi; e quindi (com' egli pure appresso largamente dichiara) la relazione di quell' altissimo concetto col principio naturale non può neppure essere compiuta pel pensiero concettuale, ma può solo dalla mente per l' idea. Siccome dunque il concetto abbraccia il comune a tutte le cose naturali nei loro fenomeni, così l' idea abbraccia l' essere, che presuppone questa universalità, come loro comune fondamento. Per quella relazione poi deve intendersi bensì, che questo essere, la sostanza natura, prima del suo esplicamento, deve venire pensato appunto in una tale indeterminazione. Ma per certo il Günther non concederà, che del principio inesplicato si possa pronunziare l' esistenza, la quale egli definisce come il complesso dei fenomeni; ma il principio è tuttavia, anche prima del suo esplicamento, non un nudo *pensato* o *possibile*. Ora può egli forse darsi alcuna cosa attuale, che sia in quella guisa indeterminata ed astratta? Se il principio non è alcuna cosa naturale di questa o di quella specie, non dovrà tuttavia avere una essenza determinata? Nulla d' indeterminato può attualmente essere, nè quindi essere oggetto dell' atto creativo.

Non veggiamo ciò, che si potrebbe rispondere, se non fosse, che la sostanza natura non deve, in quella indeterminazione, precedere, *secondo il tempo*, le cose; ma può contemporaneamente essere dal Creatore posta e differenziata: presso a poco come l' antica scuola presuppone la materia prima, quale necessario principio delle cose, ma a lei non conferendo alcuna esi-

stenza prima, che alle cose stesse. Ma il principio naturale del Günther non è solamente, come quella prima materia, una qualche cosa, che può divenire qualunque corpo; sì piuttosto è insieme una qualche cosa, che per propria virtù può determinare sè stessa ad essere qualunque corpo; tantochè sia, se così può dirsi, al tempo stesso, materia prima e forma prima. Ora, siccome tale, esso principio deve certamente avere una determinata ed anzi una molto perfetta natura. E forsechè dunque non cade tuttavia il Günther nell' errore, menzionato da S. Tommaso (n. 410), e che si rimprovera alla filosofia dell' identità, di confondere l' universale astratto colla cagione universale? Non già, quasi che egli non sapesse distinguere questi due concetti: ciò che certo anche all' Hegel non può essere opposto; ma gli si può bene fare rimprovero, che della cagione universale afferma un' astrazione, la quale solo può convenire all' universale del concetto; e quindi è condotto a dichiarare l' esplicamento delle cose dal loro principio in una maniera, la quale può essere trovata concepibile solamente da una dialettica, che faccia illusione a sè stessa.

783. L' esplicamento deve cominciare di quì, che l' originaria monadica sostanza naturale sia divisa, dal di fuori, da Dio. Come in tutte le essenze create, così dobbiamo, secondo il Günther, anche nel principio naturale ammettere quelle due forze fondamentali; di ricevere cioè l' impressione, e di operare contro di lei (suscettività e reazione). Per effetto della prima si sminuzza la natura in innumerevoli parti, le une disgregate dalle altre. Per effetto della seconda essa, non ostante quella divisione, stabilisce la sua

unità. Così si presentano in lei quelle forze fondamentali, come espansione e contrazione, dalla cui doppia azione si può concepire primamente la materia (1). Sia pure! Ma quello, che da queste forze è dilatato e raccolto, che sarà egli mai, se non la sostanza natura stessa fatta in parti? Che se la sostanza natura dev' essere la monade originaria, come potrà venire spartita, non pure secondo i suoi fenomeni, ma ancora secondo la sua essenza? Anche il Cartesio fa cominciare la formazione della natura dallo spartire, che Iddio fa ciò, che originariamente era uno; ma per lui il corpo non è altro, che l' estensione, e quell' uno non altro, chè lo spazio mondiale. Ma pel Günther noi abbiamo una sostanza, che si disgrega in parti. Ora che è egli mai cotesta sostanza divisibile? Non certo una massa estesa, la quale fu sminuzzata; chè così sarebbe corpo, non monade. Il Günther dice molto bene, contro i suoi avversarii della scuola Hegeliana, che la natura « se in potenza fosse spirito, non potrebbe nel suo esplicamento diventare materia » (2). E perchè potrà divenire materia la *monadica* sostanza natura, della quale egli parla? Si dirà: perchè essa certo è altresì destinata alla coscienza, ma solo a quella, che è legata ai fenomeni. Intanto di quì noi concepiamo bene, perchè mai la natura, nel suo esplicamento, debba sempre rimanere materiale; ma non già perchè essa, essendo originariamente monade, possa diventare materiale per la partizione. Che se ci vien detto, la natura avere la destinazione *a priori* all' estrinsecarsi, ci si renderà di nuovo chiaro, che quella par-

(1) Proped. V. I, pag. 113.
(2) Eurist. ed Era. pag. 197.

tizione, nel sistema del Günther, si deve di necessità ammettere; ma con questo non sarà tolta di mezzo la contraddizione, che quella acchiude. O dovremo quì forse ricorrere alla dialettica del metodo assoluto, e dire, che il semplice sia passato nel suo contrario, cioè nel diviso? Quasi quasi si dovrebbe pensare così. Perciocchè cotesta partizione del principio è molto spesso indicata, come un trapasso nel suo *contrario*, e la materia, come la natura sostanza, sostanza nel suo *essere altrimenti*. Che se la partizione della monade originaria dev' essere resa concepibile a questo modo, si dovrà allora per salvare almeno un' apparenza di verità, stabilire coll' Hegel, che la monade, nel suo essere partita, non cessa di essere semplice: mercecchè le parti non debbono venire pensate, come un altro, un puramente diverso da lei; ma come un altro lei: come un diverso, che tuttavia è essa medesima. L'unità dunque deve trapassare nella moltiplicità, senza cessare di essere unità. Ora cotesto non potrebbe mai più essere concesso dal Günther; stantechè egli insiste, e per la coerenza della sua dottrina deve insistere in questo, che l' unità del principio naturale, pel partirsi o particolareggiarsi di questo, si dilegua. Certo questo asserisce della *unità numerica*, la quale deve distinguersi dalla unità dell' universale, dell' uno nel moltiplice. Pure come mai dobbiamo noi intendere cotesta unità dell' universale? Secondo la maniera comune di concepire, essa è opposta alla unità numerica, come la *qualitativa:* il moltiplice è uno, perchè ha la stessa natura nei singoli. Ma allora il particolareggiamento e l' individuazione avvengono, non per la partizione o per l' estrinsecazione; ma piut-

tosto per la *multiplicazione* numerica dell' uno. Ora se l' universalità consiste nel trovarsi l' uno nel moltiplice, come l' essere comune in isvariati fenomeni, allora l' unità dell' universale non si divarierà dalla numerica nella specie, in quanto l' ultima *si dilegua,* ma in quanto *con lei è collegata la multiplicità numerica.* L' uno numerico è e rimane il medesimo secondo l' essere, e diviene numericamente moltiplice secondo i fenomeni. Anche quì pertanto noi non veniamo ad alcun particolareggiamento, che sia una partizione della essenza.

784. Ora se questa partizione, colla quale deve cominciare il differenziamento della sostanza natura, è inesplicabile, senza mettere il Günther in contraddizione con sè medesimo; facciamoci a considerare la maniera, onde il principio partito deve continuare il suo processo di particolareggiamento. Questo deve iniziarsi da ciò, che sta più d' appresso all' universale, e quindi dai corpi più imperfetti, siccome da quelli, che meno si allontanano dall' universale; poichè essi, fuori di ciò, che è comune a tutte le cose naturali, contengono pochissimo proprio a loro. La propria materia dunque, nella quale la sostanza natura si particolareggia, è pel Papst (n. 665) l' aria, pel Martin (1) l' etere. Ora il Günther asserisce con grande risolutezza: « Dalle forze fondamentali della contrazione e della espansione, per le quali originariamente la sostanza natura si manifesta, si può ben concepire la così detta materia non meno, che il gran campo dei fenomeni della natura, in tutti e tre i suoi regni » (2);

(1) Schizzo di Metafisica, pag. 73.
(2) Proped. V. I, pag. 113.

ma, senza dubbio, si concederà, che quelle forze possono dalla materia formare tutte le specie delle sostanze naturali, solamente sotto la condizione, che le stiano al servigio di un principio, che le guidi. E quale altro potrebb' essere, in sentenza del Günther, cotesto principio, se non quella tendenza a maniera d'istinto, che ha la natura verso la coscienza?

Pure noi abbiamo, a suo luogo, esposti i motivi, pei quali dall'attività delle forze fondamentali in nessuna maniera si potrebbe concepire il complesso dei prodotti naturali, però solo che esse sono determinate da certe leggi. Perchè sorgano nuove specie di naturali sostanze, notantemente le organiche, devono venire in atto nuove perfezioni e nuove forze, le quali non possono essere prodotti di attività chimica o meccanica. Se dunque le forme, o comunque altro si voglia chiamare ciò, che costituisce la differenza tra le specie, non sono nella natura prodotte dal di fuori, ma vengono generate da lei medesima; il principio, di cui si parlava, dovrà non più guidare solamente e determinare quest' operare delle forze, che sono nella materia, ma dovrà medesimamente porre nuove differenze ed anzi sempre più perfette, ed essere come il principio vitale, da cui sgorgano le svariatissime formazioni in tutti i regni della natura.

Ora, quale relazione penseremo noi, che abbia un siffatto principio, verso la materia, in cui forma e lavora? È forse la materia, colle sue forze fondamentali, solo la prima apparizione e l'imperfettissima manifestazione del principio? ovvero è un sussistente, che certo, al suo compimento, ha uopo del principio formante, ma tuttavia da esso non è stato posto?

Nell' ultimo caso noi dovremmo immaginare il principio come quello, che non è pura proprietà degli elementi materiali, ma sia una potenza vitale, dominante l' intera massa della materia, posta in essa materia, come l' anima nel corpo; e con ciò dovremmo ammettere dall' inizio un principio partito o piuttosto doppio. E perciocchè questa sentenza e tutta la dottrina, della quale è fondamento, sono affatto inconciliabili colla specolazione del Günther, ci è uopo attenerci alla prima spiegazione, e riguardare la massa della materia non meno, che le sostanze naturali formate da lei, siccome fenomeni di quel principio; e ciò tanto più, quanto che questa maniera di concepire trova, nei luoghi soprascritti del Günther medesimo, la sua confermazione.

E per fermo, a tenore di questi, il *reale universale,* a che l' uno originario diviene per la partizione, è *in ambedue le sfere della natura, di ambedue l' unico principio,* e, come questo, l' anima di ciascuna cosa singolare in ognuna delle due regioni. Esso è eziandio (asserisce più oltre), come principio reale, il proprio essere di entrambi. Così dunque le cose singolari si riferiscono al principio, anche dopo la sua partizione, come i fenomeni all' essere. E certamente il Günther non pure le chiama spesso così, ma eziandio qui fa seguitare la espressa dichiarazione, che entrambe le sfere, cioè le sostanze sensate e le insensate, si contrappongono tra loro solamente come due regioni, dell' esistere e dell' apparire, di un principio reale. Di quì l' universale non è come una natura comune a tutti gli individui, ma è il loro comune fondamento reale, il proprio loro essere. Ora dove

l' uno, che è nel moltiplice, si riferisce a questo, come *l' essere ai fenomeni,* ivi è chiaro ancora, la *moltiplicità* e la *partizione* avere luogo solo nel fenomeno, rimanendo l' essere *uno* ed *indiviso.* Che se ciò si concede, come potrà tuttavia sussistere la tante volte asserita distinzione tra la manifestazione di sè dello spirito e quella della natura? Nello spirito, dice il Günther (1), la partizione è solamente *formale,* ma l' unità è *reale.* E perchè mai quella partizione è solamente formale? I fenomeni dello spirito, senza dubbio, formano una reale moltiplicità. Sarà dunque solamente formale per questo, che la reale moltiplicità si trova solamente nei fenomeni, ma l' essere, come fondamento reale di questi, rimane indiviso. Ora questo, secondo il detto di sopra, sarebbe il caso eziandio della natura.

Ovveramente dobbiamo noi pensarci l' originaria partizione della sostanza natura per modo, che questa non ponga la materia come suo nudo fenomeno, ma la faccia procedere dalla sua essenza; e però appunto si determini tosto, in opposizione a lei, ad un principio formante, che la domina? Questo sarebbe certo uno scerpamento della essenza, ma niente meglio intelligibile di quello, del quale testè dicevamo. La *materia* costituisce una *reale moltiplicità;* ma il principio formale, che in lei sarebbe diverso da lei, dovrebbe, come pur sopra fu indicato, avere una *unità* parimente *reale.* Sempre dunque rimane in piedi la contraddizione, che la monade originaria venga dismembrata in una moltiplicità, ed anzi in una reale moltiplicità numerica, e rimanga, al tempo stesso,

(1) Eurist. ed Era. pag. 184. (v. sopra n. 85).

in quella, come numerica reale unità. Che se, per isciogliere questa contraddizione, volessimo dire ciò, che nel metodo della filosofia dell' identità si dice, che cioè la monade sia a pensare come l' indifferenza, non solamente della materia e della forma, ma eziandio della reale moltiplicità ed unità; il Günther ci renderebbe impossibile questa uscita, in quanto pretende, che piuttosto la sostanza natura, prima del suo differenziamento sia concepita come *uno reale*, come monade.

785. Ma checchè sia di ciò, il Günther stesso ci costringe a considerare la natura sostanza, anche dopo il differenziamento, come l' essere indiviso di tutte le cose naturali, col rappresentarci il suo esplicamento, quale *particolareggiarsi dell' universale*. Perciocchè è posto nella essenza di cotesto particolareggiamento, che nel particolareggiato si trovi sempre di nuovo l' universale, quantunque modificato per la determinazione, che particolareggia; vale a dire nella specie subordinata si trova la più alta, negli individui l' essenza propria della specie. Come dunque ogni individuo bruto acchiude la natura della specie, alla quale appartiene, così deve pure in ogni bruto, pianta o minerale, trovarsi attualmente ciò, che corrisponde al concetto di cosa naturale; cioè l' universale della natura. Nella comune dottrina, intorno all' universale, ciò non presenta veruna difficoltà; poichè, secondo quella, l' universale nel particolareggiarsi è posto sempre di nuovo, non nel fenomeno, sì nella sua essenza; cioè è moltiplicato. Ma se l' universale deve essere principio reale, e come tale deve produrre le specie e gl' individui, pel suo particolareggiamento, e vuol

dire, col porre in sè più e più determinazioni; allora non si potrà neppure rifiutare la conseguenza, che l'universale sia nel particolare, come la sostanza, una, indivisa, nel fenomeno moltiplice. Che se la sostanza natura rimane, nel suo particolareggiarsi, indivisa secondo l'essere, sarà, eziandio nella teorica seguitata dal Günther, la sua manifestazione a sè non ancora compiuta, fin che essa non conosca sè stessa in questa unità, e sia però pervenuta alla coscienza di sè, diventando spirito.

Sopra tutta la presente quistione potrebbe spandersi non piccola luce, se riportiamo lo sguardo alla già esposta (n. 638) dottrina di S. Tommaso. Egli distingue un triplice tutto: il primo è l'universale, che contiene i suoi particolari, come parti, per guisa, che esso si ripeta in ciascuno di questi, secondo l'intera sua essenza e l'intera sua facoltà; un altro tutto è formato dallo spirito, la cui essenza si ritrova indivisa, e però intera in ogni forza ed in ogni attività, quantunque non vi sia secondo la sua totale facoltà; il terzo tutto noi lo troviamo nel corpo, la cui essenza stessa è divisa, tanto che qui il tutto, nè secondo la sua essenza, nè secondo la sua facoltà può essere tutto in ciascuna parte. In nessuna di queste tre maniere può Iddio venire riguardato come un tutto, sia che l'essenza divina si consideri nella sua relazione alle persone, sia che alle sue proprietà ed attività. L'universale è nel particolare, secondo la qualità, e quindi secondo il concetto; ma l'essenza divina è nelle persone, secondo l'essere e secondo il numero, la stessa (1). Neppure si può dare in Dio

(1) In divinis non potes esse universale et particulare..... quia

alcuna reale moltiplicità di forze e di fenomeni; ma ciascuna proprietà ed attività è in lui la sua essenza: talmente che nè anche è, come lo spirito, un tutto, che consti della sostanza e di accidenti da lei e tra loro distinti. Molto meno ancora può l'essenza divina, come il corpo, disgregarsi in parti. Per contrario i Panteisti, per affermare, che il mondo è Dio e Dio il mondo, dovrebbero riuscire a dimostrare, che Iddio, in ciascuna delle mentovate maniere, formi col mondo un tutto, come con un fenomeno di sè. Per sostenersi, essi confondono primamente l'essere astratto universale coll'assoluto, ed affermano tosto, l'universale dover essere uno numericamente nelle cose altrettanto, che nel concetto. Così divengono a quella loro tesi fondamentale, che l'assoluto è in ciascuna cosa, come l'essenza comune a tutte, e ciascuna cosa, secondo il vero suo essere, è l'istesso assoluto. Ma, per rendere concepibile la svariatezza delle cose, dicono di Dio ciò, che è solamente vero dello spirito finito; che cioè in lui, colla unità della essenza, va congiunta una manifestazione moltiplice. Come lo spirito è in ciascun suo pensiero ed in ciascun suo volere, secondo il suo essere indiviso, così, al dire dei Panteisti, Iddio è nelle cose. Da ultimo vogliono, a furia di sofismi, far concepibile, che nell'essere assoluto, non solo sono pensate quella moltiplicità di forze e questo apparire diviso, ma che esso eziandio, senza perdere la sua purissima unità, apparisce, come ma-

essentia universalis non est eadem numero in suis inferiorioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis. *S. Thom. in l. Dist.* 19. *q.* 4. *a.* 2. Vedi sopra n. 170.

teria; e però, come un corpo, può andare disgregato in parti.

Ora, come si contiene, rispetto a ciò, la dottrina del Günther, intorno alla sostanza natura? Se la natura deve essere, nello stretto senso, un tutto fisico, certo non potrà essere altro, che un organismo, e propriamente un organismo corporeo. Pure le membra di un corpo organico potrebbero bensì venire considerate, come fenomeni dell' essenza, in quanto il loro principio determinante (la forma o l'anima) le formasse, ed in quanto tutte manifestassero la propria natura della essenza; ma allora esse membra non potrebbero venire riguardate, come meri fenomeni: stantechè la materia niente meno, che la forma appartiene alla sostanza del corpo. Le membra sono insieme parti della natura organica; e, siccome tali, e non come meri fenomeni, dovrebbero, per conseguenza, anche le sostanze naturali essere costituite nell'organismo del tutto. Per ciò, che concerne poi la sostanza della natura, prima del suo esplicamento, un tale organismo, secondo la comune opinione, presupporrebbe un doppio principio, composto dalla materia col suo fondamento vitale, benchè sopito, per somiglianza al seme, dal quale si forma la pianta. Ma in qual modo vorrà il Günther considerare l' organismo della natura? In conseguenza della tesi, intorno alla identità dell' estere e del pensiero, egli ammette, che le due sfere della vita naturale, cui egli alla maniera dell' Hegel indica, come oggettività e soggettività della natura, hanno per presupposto, un principio *indiviso*. Ma mentre qualifica questo per un astratto, che insieme è concreto, egli ancora comincia col fare dell' uni-

versale astratto un principio reale, una causa universale. Una necessaria conseguenza di ciò sarebbe, che noi nella natura avremmo un tutto, che sarebbe, come il Günther pure lo nomina, un *concetto reale;* e però un tutto, che si ritrova, nella piena sua contenenza, in ciascuna delle sue parti. Ora questo non è possibile, appunto perchè l'universale, di cui parla il Günther, è insieme cagione universale; e così deve trovarsi in tutte le cose naturali, quantunque nelle singole non si manifesti pienamente, ma solo parzialmente. Ora se è così, le cose singolari saranno, siccome tali e nella loro svariatezza, meri fenomeni di una sostanza comune, e noi avremmo un tutto, che sarebbe, come solo può essere la sostanza spirituale, un unico essere, sotto moltiplici apparenze. Ma la natura è manifestamente partita nella sua sostanza, e questa sua materialità richiede una spiegazione. Il Günther pertanto collega alla sua teorica del particolareggiamento una reale partizione del principio della natura, e chiama le cose singolari ora *parti,* ora *fenomeni* di quello (n. 781). Pertanto egli altresì trasporta alla natura tutte e tre le maniere, nelle quali, secondo S. Tommaso, un moltiplice può formare un tutto; se poi ciò possa farsi, senza incoerenza, ne giudichi il lettore. Quanto a noi, dalle cose fin qui discorse, non possiamo giudicare altro, se non che questa dottrina della sostanza natura, la quale dottrina è intrecciata con tutta la filosofia günteriana, si appoggia sopra presupposti gratuiti, e nel suo complesso contiene più di una insolubile contraddizione.

786. Il che deve parere tanto più degno di con-

siderazione, quanto che quei presupposti sono tolti in prestanza da una specolazione prettamente panteistica, benchè abbracciati nell'intendimento di combatterla, e la trattazione altresì di tutta la teorica ha una troppo stretta attinenza con quella medesima specolazione. Perciocchè una dottrina insostenibile, quando pure nel resto fosse innocua, pel contatto con un sistema erroneo diventerebbe doppiamente pericolosa. Ciò sarà posto in maggior luce per un altro argomento, che si può recare contro la sentenza di un principio universale della natura; e noi dobbiamo tanto meno preterire di menzionarlo, quanto che esso può essere indirizzato contro quella opinione considerata in sè, cioè prescindendo dalla forma speciale, che essa ha ricevuta dal Günther.

Questo argomento consiste nel dimostrare la *sostanzialità delle singole cose naturali*. Perciocchè, siccome la filosofia dell' identità, per affermare la sostanza mondo, deve negare, che alcuna cosa singolare, compresovi l' uomo, sia sostanza nel vero senso della parola; così quella teorica eziandio, che afferma un universale principio naturale, deve dichiarare tutte le sostanze naturali, non esclusi i bruti, per fenomeni o parti di una sostanza. Ora, contro i Panteisti, si suol dire, che essi falsano il concetto di sostanza, mentre lo restringono all' assoluta sussistenza, affermando una essenza, come che sia dipendente, non poter essere, che fenomeno di un'altra, ma non sostanza. Per combatterli si ricorre precipuamente alla coscienza, che ha l' uomo di sè stesso; ed a ragione, stantechè in questa si rivela un essere, un vivere, un operare, che, quantunque per molti rispetti siano dipen-

denti, hanno tuttavia in sè stessi un compimento, una sussistenza, quale un mero fenomeno od una parte di sostanza non potrebbe avere. Ora molti cadono nell' errore medesimo, che rimproverano ai Panteisti, in quanto essi altresì restringono arbitrariamente il concetto di sostanza all' essere, che può avere coscienza di sè. Secondo ciò, le cose naturali non potrebbero essere sostanze. Ma poichè nella natura un certo sussistere è al tutto innegabile, massime negli esseri più nobili, le cose naturali, a distinguerle dalle sostanze, si chiamano da costoro individui; ed accostandosi anche qui, non già solo al modo di dire, ma eziandio al pensiero della speculazione panteistica, affermano, che l' universale sostanza natura, nei particolari, s' individualeggia. Altra volta non si sapea nulla di individui, che non fossero sostanze; ma le sostanze o gli individui capaci della coscienza, si chiamavano persone. Ora se il deviamento consistesse solo in questo, che l' essenza per sè sussistente, ma priva di coscienza, si chiamasse individuo, e la conscia di sè, sostanza, non ci sarebbe molto ad impensierirsi di una tale mutazione di nomi; ma questa ha per fondamento il pensiero, che le cose naturali non sono per sè vere essenze sussistenti; e ciò merita di essere ponderato.

787. La sostanza, per opposto al fenomeno od all' accidente, è una essenza, che non è in altro, siccome in suo soggetto, sì *sussiste per sè;* ma, per opposto alla sostanza parziale, ad esempio al membro del corpo, è una essenza compiuta nella sua specie; ed appunto perchè essa: per questo compimento e per quella indipendenza da un soggetto, ha *unità* in sè ed è *singolareggiata* dalle altre cose, secondo il

suo essere, quantunque non ne sia indipendente nella durata e nell'attività, appunto per questo, diciamo, è chiamata individuo. Ora fu mostrato, che la essenza, per sussistere per sè nella maniera soprascritta, deve essere bensì fondamento di un'attività, ma non vi è alcun uopo, che questa attività debba essere pensiero; tanto che è un pretto capriccio l'asserire, solo quello che pensa poter essere sostanza. Ciò presupposto, è affatto manifesto, che le cose naturali in tanto sono sostanze, in quanto la sostanza si concepisce in contrapposto al mero fenomeno. E per fermo, acciocchè quella fosse solamente fenomeno, si dovrebbe ammettere, coi Panteisti, che l'unica sostanza originaria si trovi in ciascuna cosa particolare, secondo l'intera sua essenza, quantunque solo parzialmente e però nelle diverse cose, diversamente si metta in azione. Ora noi abbiamo veduto, che una tale maniera di essere solo nelle sostanze spirituali si può pensare; ed il Panteismo rompe in insigni contraddizioni, appunto per questo, che deve asserirla eziandio per le cose corporee. Non potrebbero adunque le cose naturali essere meri *fenomeni*.

Nemmeno le potremmo tenere per *sostanze parziali*, finchè ce ne rapportiamo alla esperienza. Non pure i bruti, ma le piante altresì, ed i medesimi minerali, ci si presentano come cose, delle quali ciascuna, nella sua specie, è compiuta. Per sorgere, per conservarsi, per propagarsi, per isvolgere la loro attività, hanno certamente bisogno le une delle altre; talmente che tra le une e le altre vigorisce una reale e fisica connessione. Per una più accurata riflessione, sopra questi fatti della esperienza, noi troveremo al-

tresì forze e leggi universali, e con ragione ne inferiremo una unità d'intendimento, al quale tutti i singolari sono indirizzati. Ma nulla ci dà facoltà di ammettere, oltre a ciò, un fondamento vitale, che distenda la propria efficacia per tutti i regni della natura; salvo il caso, che altri intenda per quello la virtù onnipotente del Creatore, od il complesso delle forze e leggi universali, e non un proprio principio sostanziale, che è attivo in tutta la massa della materia, quale un'anima nel corpo. Piuttosto una siffatta maniera di concepire, della quale certamente il Naturalismo ha uopo, quando se ne sia ben compreso il costrutto, sembrerà come una finzione, la quale, deve chiamarsi non già magnifica, ma mostruosa.

788. Se ora, più oltre, ci rechiamo innanzi agli occhi le sostanze naturali dotate di senso, quella supposizione ci sembrerà per nuove ragioni, impossibile. Vero è, che quell'essere assoluto in sè, che si avviene alla sostanza, nella coscienza dell'uomo si manifesta più determinato e più chiaro, o, per dir meglio, ad una essenza, capace della coscienza di sè, conviene una più alta libertà e sussistenza dell'essere; ma ciò non impedisce, che la propria sussistenza, onde una cosa consta per sè, e non solamente come parte di un'altra, dimori anche nelle creature irragionevoli, ed in esse ancora innegabilmente si palesi per la conoscenza, che hanno del loro sentire. Potrebbe forse questa conoscenza determinare l'intera attività del bruto, se non contenesse già le diverse apprensioni in una certa unità, ed insieme colle forze, che sono attive, non si radicasse in un fondamento vitale? Quanto più svariata è l'apprensione sensitiva e l'azio-

ne delle altre forze, e tanto più si fa manifesta quella unità dell'essere. Si aggiunga, che i bruti non solo ciascuno per sè sorge dal seme, si svolge ed opera; ma vanno incontro tra loro, ed appunto per effetto di questa coscienza, cioè del sentimento di loro medesimi, ora si separano e si combattono, ora si ravvicinano e si sostengono a vicenda. Dove mai si trova nella natura un organismo, nel quale le membra in questa maniera ciascuno per sè sorge, vive e passa, e ciascuno per sè ha non pure una propria attività, ma eziandio una peculiare coscienza, ed un commercio cogli altri, nel quale ciascuno è guidato dalla sua propria conoscenza? Quando finalmente una essenza è sostanza, per essere il compiuto fondamento della propria attività, deve sembrare inconcepibile una svariata coscienza, e generalmente una svariata conoscenza nella medesima sostanza. Il conoscere è un' attività, la quale procede dal principio, in cui essa è, ed in lui è compiuta, senza trapassare in altro. Ma la coscienza consiste in ciò, che una essenza apprenda sè medesima, quantunque, quando la coscienza è solamente sensitiva; ciò si avveri solo pei fenomeni, per le proprie azioni e passioni. Tanto più dunque la coscienza, che è l' apprensione delle apprensioni, deve essere un' attività costituita e permanente nel principio che apprende. Ora, non è egli forse di qui manifesto, che ogni qual volta una nuova coscienza è posta in essere, deve venire altresì posto un nuovo principio per sè sussistente?

Qui si replicherà, appunto in questo consistere l' individuazione, che la natura, perchè il suo è un essere partito, contiene eziandìo una cosiffatta co-

scienza svariata, e per ciò stesso non mai giunge alla coscienza del suo essere, che è la propria e vera coscienza di sè. Ma noi abbiamo recate le cose esposte alla fine, per dimostrare, che l'individuazione, di cui è parola, è qualche cosa prettamente impossibile. E che si è mai fin qui prodotto, per renderla concepibile? Si parla dell'essere partito della natura; ma noi crediamo di avere dimostrato, non si potere pensare alcuna partizione del principio naturale, se pur quella non debba essere, quale noi la troviamo nell'organismo precisamente corporeo, il quale sussiste appunto, perchè la materia partita è dominata e contenuta insieme da un principio non partito, ma in sè unico. Per ciò, anche nelle sostanze organiche, benchè le siano partite in membra realmente diverse, l'essere tuttavia non è partito; e quando si volesse pure nominare la coscienza una cosa partita, nondimeno questa coscienza partita non sarebbe un moltiplice nel senso, che fu dichiarato di sopra. In ciascun organo è l'apprensione diversa da quella degli altri, e solo sotto un tale rispetto la *coscienza* è moltiplice; ma ciò sarà vero secondo la sua contenenza, non secondo il suo principio. Se questo non fosse uno, il senso interno dei bruti non potrebbe conservare nella memoria e nella fantasia ciò, che di svariato appresero dal di fuori. E sebbene la coscienza sensitiva, come impotente a riferire l'apprensione al suo principio, non acchiuda cotesta unità, e però quello non sia conosciuto dall'individuo naturale; essa tuttavia di fatto vi deve essere, perchè sia possibile anche la sola coscienza dei proprii fenomeni. Siccome dunque nella sostanza sensitiva non può ciascun mem-

bro od organo avere la sua propria coscienza, così non potrebbero gli individui della natura, quando fossero membra di un organismo, o parti di una sostanza universale, sentire ciascuno per sè, ed accorgersi delle loro sensazioni.

Vero è, che il Günther combatte quella, che egli chiama *centralità dei bruti individui*, affermata da altri filosofi; ma egli non ne reca alcun motivo, se non fosse, che la essenza del bruto non è una monade; dal che certamente segue, che la sua propria sussistenza e la sua propria determinazione non sono quelle dello spirito libero; ma non ne segue più di questo. Senza intanto confutare alcuno degli argomenti, che gli furono contrapposti, egli alla opinione comune pone incontro la sua ipotesi del principio naturale (1).

La filosofia dell' identità ha messo in tanta voga le locuzioni: *particolareggiamento* dell' universale, *individuazione* del principio e parecchie altre, che appena si muove dubbio, se queste ammettano una ragionevole spiegazione. Ma noi abbiamo bene il diritto di esigerne una, ed anzi una tale, che non si appoggi di nuovo sopra termini tecnici ugualmente enimmatici, e sopra presupposti vuoti; ma sopra pensieri ed argomenti, che sciolgano davvero la contraddizione, che dal giudizio comune è trovata in quelle affermazioni.

I naturalisti, fino dall' avvenimento della filosofia dell' identità, mossero lamento, che essa spiegasse i fenomeni della natura secondo supposizioni, e fingesse in essa natura tante cose, alle quali l' osservazione

(1) Proped. Vol. 2. pag. XXVI.

non dava alcuna guarentigia. Con quanto maggiore ragione adunque non si dovrà rigettare quella opinione, la quale, non pure non ha alcun fondamento nella esperienza, ma eziandio in sè medesima offre al pensiero, per lo meno, gravissime difficoltà! La filosofia dell' identità non può invero sottrarsi a queste finzioni, e non deve recare maraviglia, se essa fa plauso eziandio alle più strane delle sue. Perciocchè a quale sentenza non si piega cotesta specolazione, affine di schivare solamente una sentenza, o piuttosto il limpido lume di una verità; della verità cioè, che si dà un Creatore, innanzi al quale lo spirito si deve umiliare, come innanzi a suo signore e padrone! Ma una filosofia, che non paventa la luce di questa verità, deve tanto meno pigliare in prestanza dai suoi avversarii i presupposti, quanto che non ne ha in nessun modo bisogno, per riconoscere la natura nel proprio suo essere ed apparire, e notantemente nella sua verace unità.

III.

Della vera Unità della Natura.

789. Secondo tutto ciò, che nelle soprascritte investigazioni fu disputato, non è malagevole determinare l' opinione dell' antichità, intorno all' unità della natura, e fare stima dei fondamenti, sopra cui quella opinione stessa riposa. Ma noi non siamo punto in forse d' indicare questa dottrina, come la vera, sì perchè il detto nei precedenti paragrafi, contro le opinioni avverse a quella, pare molto fondato, e sì perchè la tesi, sopra la quale l' antica filosofia naturale, nella

presente, quistioni si appoggia, non è del numero di quelle, la cui verità e certezza può essere trasandata.

Pria di tutto adunque la natura ha unità, in conseguenza della *materia comune* a tutte le sue generazioni. Perciocchè, dato pure che i corpi abbiano per fondamento non quella indistinta materia prima, che ammettevano gli Scolastici, ma elementi di determinata natura; dovrebbero questi tuttavia essere considerati, come materia comune a tutte le formazioni naturali; e l'unità quindi sorta sarebbe solamente minore, in quanto i cosiffatti elementi, essendo eterogenei, non sarebbero atti a formare tutte le cose naturali. Nondimeno la materia è un comune, non per questo solamente, che in diversi corpi è la medesima secondo la natura, ma altresì, perchè può trapassare d'uno in altro corpo, rendendo così possibile la generazione e la corruzione, l'incremento ed il decremento delle cose. In virtù di cotesto *sostanziale avvicendamento*, la stessa materia, che è nel minerale, è ricevuta nella pianta, da questa trapassa nel bruto e nell'uomo, per essere di nuovo in condizione di soggiacere a nuove trasmutazioni. Di quì non pure quelle sostanze, che sono di natura tra loro somiglianti, ed, oltre a ciò, per la generazione si propagano, costituiscono certe specie differenti; ma ancora tutte le sostanze naturali riunite possono essere considerate, come un genere, nel quale vigoreggi un collegamento fisico. La natura forma così un contrapposto al regno degli spiriti. Perciocchè questi potrebbero certamente, per la uniforme natura del loro essere, formare nel concetto specie e generi, ma non mai nella sostanza trapassare gli uni negli altri, e tramutarsi (n. 143).

Questa unità della natura è dunque, senza dubbio, fisica; ma essa non è compiuta, in quanto si fonda nella sola materia, la quale non è un principio unico, ma piuttosto è una massa divisa. Come le sostanze naturali, per la materia, sono connesse, così sono distinte per le forme, le quali a ciascuna determinano il proprio suo essere. Queste forme possono bensì venire, per le forze naturali, generate e distrutte; ma non già ridotte in un principio, come loro causa universale, e molto meno da una sostanza trapassare in un' altra. Ma se per questo le sostanze naturali, per le loro forme, sono distinte nel proprio essere, vige nondimeno tra loro un' attinenza, che fa della natura o piuttosto dell' universo un tutto, nella sua specie, compiuto. Vediamo come, intorno a ciò si esprime Aristotele, nella conchiusione della sua Metafisica (1).

790. Egli propone la questione, se il mondo abbia il suo bene altissimo, e quindi il suo fine in sè stesso, ovvero in una essenza diversa da lui. Ma già in un' antecedente disquisizione aveva stabilita la relazione di Dio verso del mondo. Quell' altissima essenza, dalla quale procede ogni moto ed ogni mutazione, dev' essere in sè stessa immutabile; ma, appunto per questo, deve muovere, come il vero, che è conosciuto, e come il bene, che è amato. Perciocchè solo il vero ed il veramente bene muovono (cioè determinano le altre cause ad operare), senza essere essi stati mossi, cioè mutati o prodotti. Dio dunque è l'al-

(1) Metaph. l. 12. (al. 11.) cap. ult. Diciamo *nella conchiusione della sua Metafisica*, stantechè i due seguenti libri, dei quali è dubbio se Aristotele sia l' autore, fanno sèguito ai precedenti per la sola ragione, che ripetono, in un moto oscuro dettato, i punti trattati nei precedenti.

tissimo bene, che, permanendo in eterna quiete, muove tutto ciò, che è mosso. Altri appunto da questo pensiero, certamente alto altrettanto che vero, ha voluto inferire, che Aristotele non attribuisse a Dio altro influsso sul mondo, salvo quello di esserne il fine. Se ciò fosse, s'intenderebbe da sè, che la sua dottrina intorno a Dio sarebbe grandemente difettiva. Nondimeno il Suarez (1) con ragione osservò, avere Aristotele colà mirato solamente a mostrare, che Iddio, esercitando influsso sul mondo, non soggiace con esso a mutabilità di sorta. Imperocchè egli tosto aggiunge la dimostrazione, da considerarsi da noi più tardi, che cioè Iddio non è come una mera essenza pensata, come un'idea; ma è piuttosto una sostanza, ed anzi una sostanza vivente, e per la contemplazione di sè stessa ineffabilmente felice. Nel luogo, che quì consideriamo, egli lo nomina sì Dominante (κοίρανος), e sì fine o bene altissimo (ἀριστὸν) del mondo, paragonando la relazione del mondo a Dio con quella di un esercito al suo duce. Il bene dell'esercito consiste nell'ordine; ma questo tuttavia è un bene, solo perchè per esso il disegno del duce, che è il suo autore, può venire recato in atto. Così anche il mondo ha un bene in se medesimo, e questo è l'ordine di tutte le sue parti tra loro, e l'azione congiunta delle innumerevoli nature contenute in esso. Ora anche quest'ordine è bene, perchè per esso il pensiero ed il volere di colui, che regge il mondo, sono recati in atto. Che se si deve dire, che il duce non è per l'ordine dell'esercito, ma piuttosto quest'ordine è pel duce, ciò molto più

(1) Metaph. Index locupl. in Metaph. Arist. p. XLIII.

si avvera a rispetto di Dio e del mondo. Perciocchè l'esercito è pel duce, solo in quanto lo deve servire all'asseguimento di un fine, che non è il duce stesso; laddove Iddio medesimo è l'altissimo bene, pel quale il mondo è costituito, e del quale tutte le nature, ciascuna alla sua maniera, sono partecipi (n. 762) (1).

Ma nell'universalità delle cose si trova unità, non solamente perchè tutte le creature hanno in Dio un fine comune, ma altresì, e molto più ancora, perchè esse con tutte le loro diversità, si sostengono tra loro all'asseguimento di quel fine (la loro propria perfezione, che è una rassomiglianza con Dio), e sono le une operose per le altre in una non interrotta attività. Mentre poi esse a quelle, colle quali si trovano in più vicino contatto, sono debitrici dell'essere, della conservazione e del compimento, sperimentano le benefiche influenze dei remoti corpi celesti, e delle forze pervadenti l'universale natura. Come in una casa bene ordinata, altri indirizzi sono forniti ai figliuoli, altri ai servi, ed a certe fatiche sono adoperati i bruti; così nell'universo, sotto l'ordinamento di Dio, le attività dei corpi celesti e dei loro abitatori differiscono da quelle delle meno perfette creature sopra la terra. A cotesta differenza si appartiene certo, che tutte le sostanze abbiano la loro determinata natura, e per mezzo di questa le loro proprie attività; ma nondimeno le imperfette non sempre operano regolarmente, e quindi

(1) Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ, ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον· πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ· καὶ ὁ στρατηγὸς καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. *Metaph. c. ult.*

dànno luogo al caso, mentre le celesti, le quali stanno più d'appresso all'immutabile condottiero dell'universo, non falliscono giammai il fine della loro sempre regolata azione (1).

Se dunque si paragona una bene ordinata società ad un corpo vivente, e le Scritture stesse chiamano la comunanza dei Fedeli *Corpo di Cristo;* sarà altresì lecito il significare l'unità della natura siccome organica. Perciocchè, come nel corpo organico tutte le parti: membra, muscoli, nervi, e le forze, onde quelle sono penetrate, operano unitamente pel bene del tutto, e quindi insieme vicendevolmente si mantengono, si formano e si sostentano, così fanno nella natura le sostanze specificamente diverse, ond'essa consta, come fu già mostrato di sopra, quando fu tenuto discorso della finalità. Secondo ciò, Dio è quegli, pel quale l'universale delle cose ha unità; ma appunto perchè egli tale non è, siccome anima del mondo; ma piuttosto in quanto, colla parola della sua potenza, mantiene e guida in tutte le cose la propria loro natura, e quindi le forze, colle quali, e le leggi, secondo le quali operano, ed in quanto è altissimo bene e fine comune, al quale tendono tutte: noi inferiamo, questa unità essere, nel proprio senso della parola, etica, e, solamente nel figurato, organica (2).

(1) Arist. Ibid.

(2) Universi partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum, et hoc est primum principium. *S. Thom. l.* 2. *Dist.* 1. *q.* 1. *a.* 1. *Cf. S. p.* 1. *q.* 65. *a.* 2.

FINE DEL VOLUME IV.

220824.

HEG2010218

INDICE

NOTA PRELIMINARE
AI QUATTRO SEQUENTI TRATTATI.

TRATTATO SESTO

DELL' ESSERE

CAPO I. *Delle partizioni dell' essere*. . . . . pag. 11
I. *Dell' essere assoluto, e relativo*. . . . . » ivi
II. *Dell' essere reale ed ideale* . . . . . » 33
III. *Dell' essere attuale e potenziale*. . . . . » 66
CAPO II. *Dell' essenza e della esistenza*. . . . . » 84
I. *Della distinzione dell' essenza dall' esistenza*. » ivi
II. *Dell' essere antimondiale delle essenze* . . » 104
CAPO III. *Della Sostanza* . . . . . » 119
I. *Definizione della sostanza nella Logica Aristotelica*. . . . . » 121
II. *Definizione della Sostanza presso gli Scolastici*. . . . . » 129
III. *Della sotanza considerata come essenza*. » 137
IV. *Se ed in gual modo l' universale sia sostanza*. . . . . » 148
V. *Come rispondano le parti della cosa alle parti del concetto* . . . . . » 155
VI. *Di ciò che è la sostanza nella cosa*. . . » 173

Capo IV. *Degli Accidenti*. . . . . pag. 186
I. *Definizione e partizione degli Accidenti*. » ivi
II. *Dipendenza degli Accidenti dalla Sostanza*. » 191
III. *Distinzione degli Accidenti dalla Sostanza*. » 209
IV. *Della unità della Sostanza e degli Accidenti* . . . . . » 225

TRATTATO SETTIMO

DELLA NATURA.

Capo I. *Dell' antica e della nuova scienza della natura in generale* . . . . . » 247
I. *Della perfezione della scienza naturale empirica nel nuovo tempo* . . . . . » ivi
II. *Esposizione sommaria dei diversi sistemi di naturale Filosofia*. . . . . » 262
Capo II. *Esposizione della dottrina scolastica intorno alla Essenza dei corpi* . . . . . » 309
I. *Della Materia Prima* . . . . . » 310
II. *Della Forma sostanziale* . . . . . » 318
III. *Della Privazione* . . . . . » 333
IV. *Nozione del Corpo* . . . . . » 339
V. *Nozione della Natura*. . . . . » 343
VI. *Nozione della Vita*. . . . . » 348
Capo III. *Relazione della teorica scolastica all'Atomistica ed alla Dinamica*. . . . . » 353
Capo IV. *Della estensione, e della divisibilità dei corpi* . . . . . » 367
I. *Della Estensione* . . . . . » ivi
II. *Della divisibilità dei corpi* . . . . . » 385
Capo V. *Sostanziale differenza degli esseri della natura* . . . . . » 394

I. *Ragioni per ammettere un principio vitale nelle sostanze organiche*. . . . . pag. 395
II. *Del principio vitale considerato siccome forma sostanziale* . . . . . » 420
III. *Della forma sostanziale dei corpi inorganici* . . . . . » 431
IV. *Se ed in quale misura la contesa sopra l'essenza dei corpi possa essere risoluta per l'esperienza* . . . . . » 440
Capo VI. *Dell' attività delle sostanze corporee*. . » 456
I. *Della spontaneità delle sostanze corporee*. . » ivi
II. *Della generazione delle sostanze naturali*. » 471
III. *Della Finalità della Natura* . . . . . » 512
Capo VII. *Della unità della Natura*. . . . . » 545
I. *Contro il Mondo Sostanza* . . . . . » 546
II. *Contro la Sostanza Natura* . . . . . » 561
III. *Della vera unità della Natura*. . . . . » 615

FINE DELL' INDICE.

ERRATA CORRIGE

Pel Quarto Volume

Pag.	lin.			
21	13	non può avere	leggi	non può essere
59	11	la sua, conforme alla supposizione, dalla quale muove)	«	la sua) conforme alla supposizione dalla quale muove,
112	4	si levi la parentesi		
256	14	I medesimi	«	Tuttavia i medesimi
276	29	Bacone neppure	«	neppure Bacone
294	18	anche quì	«	anche
295	3	teologica	«	teleologica
305	28	sostennero	«	sostengono
319	19	testè	«	altrove
366	14	non solo estranei ma eziandio avversi	«	non solo avversi ma eziandio estranei
405	21	da cui si formano	«	da cui si forma
558	20	quando per questo	«	se non quando per questo

IMPRIMATUR

Fr. Marianus Spada Ord. Praed. S. P. A. M.

IMPRIMATUR

Petrus Villanova-Castellacci Arch. Petr. Vicesg.

BALDINOTTI (Caes.) De recta Humanae Mentis Institutione. Lib. 4 (edit. 1. Rom.), novis curis aucta et expolita. in-8. . . . . *L.* 2 »

— De Metaphysica generali. Liber singularis, ed. 1. Rom., novis curis emendata et expolita,. in-8. . . . . » 2 50

COSTA (Franc.) Omnium nodosissimae in Religione universaque adeo Philosophia Controversiae palmaris solutio, in-8. . . . . » » 60

— De Providentia Dei, in-8. . . . . » » 80

— Philosophica Religionis in terna Theoremata contracta institutio, in-8. . . . . » 1 20

GERDIL Opuscula IX ad hierarchiam Ecclesiae constitutionem spectantia, in-8. . . . . » 3 50

— Elementorum Moralis Prudentiae Iuris Specimen, in-12. . . . . » 3 »

— De necessitate virtutis politicae ad optimum societatis statum, in-12. . . . . » 5 »

CURCI (Carlo) d. C. d. G. La Natura e la Grazia. Discorsi sopra il Naturalismo moderno detti in Roma nella quaresima del 1865, 2 vol. in-8. » 7 »

GALEOTTI. Della Trasfigurazione di N. S. Gesù Cristo considerata in rispetto agli ordini sociali e civili, in-8. . . . . » 1 »

LIBERATI. Le Relazioni della Politica colla Religione. Discorso, in-8. . . . . » » 40

Prezzo del presente Vol. 4.°

Fogli 39 a 14 Cent. . . *L.* 5, 46
Copertina e legatura. . . » » 14

L. 5, 60

Digitized by Google